تحریر ۲۰ فروردین ۷۳٫۵٫۱۷
۷۲٫۶٫۲

مجموعه:
شرح فصول خواجه و رسائل دیگر

[illegible] الموقف بعد [illegible] بالشرائط [illegible]
[illegible] الوقف [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الوقف [illegible] كان [illegible] اذا اردت
الوصول [illegible] ان [illegible] بعد محافظة شرائط صحة [illegible]
[illegible] السنة [illegible]
[illegible] المشهورات او المسلمات او [illegible]
[illegible] الظن [illegible] في [illegible]
[illegible] التقليد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المقصود [illegible]
[illegible]
[illegible]

از خیر موقف و صبر

شرح سید عبد الوهاب استرآبادی بر فصول در علم کلام

شرح رساله شیخ محمد معروف [illegible] اندلسی در علم عروض تالیف الشیخ عبد المحسن القیصری

رساله فی معرفة علم القافیة علی مصطلح شعراء العجم تالیف میرزا [illegible]

رساله معاش السالکین تالیف سید محمد نوربخش

رساله در تصنیف [illegible] در اثبات [illegible] تالیف [illegible] همدانی

رساله [illegible] اوزان [illegible]

رساله [illegible] تالیف [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر نحمدك اللهم على ما وفقتنا
لادراك فصول الكلام وعلمتنا سلوك مسالك البيان لتبيين المرام و
كرمتنا بالعقل الغريزي والعلم الضروري واهلتنا للنظر والاستدلال للارتقاء
في مدارج الكمال ونصلي على اجل انبيائك قدرًا واتمهم بدرًا واقويهم دينًا
واعدلهم ملةً محمد الشفيع المشفع يوم المحشر وعلى آله نجوم الهدى مصابيح
الدجى واصحابه ممن هاجر اليه ونصر وآوى وبعد فيقول المفتقر
الى الله الهادي عبد الوهاب بن علي الحسيني الاسترابادي جعل الله خير يومه
غده ورزقه من عيش الدارين ارغده ان كمال كل نوع بحصول صفاته التي هي
مصدر آثاره المقصودة منه وتميز الانسان عن غيره انما هو بما اعطي من القوة
النطقية فتبعها من العقل والعلوم الضرورية واهلية النظر والاستدلال و
اكتساب المجهولات من المعلومات والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها
متعسرة بل متعذرة فان الواجب على كل عاقل الاشتغال بالاهم فالاهم
وما يكون الفائدة فيه اتم هذا وان ارفع العلوم رتبةً واعلاها درجةً علم الكلام
المتكفل باثبات الصانع واتصافه بصفات الجلال والاكرام واثبات النبوة
وما يتبعها التي هي من اساس الاسلام ومما صنف فيه من المختصرات المنقحة
المعتبرة والمقدمات المهذبة المحررة كتاب الفصول الذي مع صغر حجمه قد احتوى
من اصوله وقواعده على اهمها واولاها ومن دلائلها العقلية والنقلية على افيدها

واجلاها فاجتمع الي نفر من الاحباب المطلعين على اسرار الكتاب مقترحين ان اكشف
لهم عن مخدراته الاستار وابرز لهم عن نقاب الحجاب الاسرار فاسعفتهم
متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا الى سواء الطريق وشرحته بعون الله شرحا
يذلل صعابه ويميط من خرائده نقابه مجتنبا عن الاطناب الممل والايجاز المخل
وقبل الشروع في المقصود نذكر مقدمة نافعة فنقول ان الاحكام الشرعية
منها ما يتعلق بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد و
يسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام
لانها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يتبادر الذهن من الاحكام الا اليها
وبالثانية علم التوحيد والصفات لان ذلك اشهر مباحثه وكانت الاوائل
من الصحابة والتابعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلعم وقرب العهد بزمانه
ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الائمة المعصومين والثقات
مستغنين من تدوين العلمين وترتيبهما ابحاثا وفصولا الى ان كثرت
الفتن بين المسلمين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتاوى والواقعات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال وتدوين المسائل
بادلتها وايراد الشبه واجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين
المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادة الاحكام باصول الفقه ومعرفة
العقايد من ادلتها بالكلام لانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات

والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
خصوصًا بين المعتزلة والاشاعرة اما المعتزلة فهم اصحاب واصل بن عطا اعتزل
عن مجلس الحسن البصري حين دخل علي الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة
يكفرون صاحب الكبيرة وجماعة اخري يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن
وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلق ولا كافر
مطلق ثم قام الي اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر مع جماعة من اصحاب
الحسن ان صاحب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
ويقول المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مومنا وليس بكافر
ايضا لاقراره بالشهادتين ولكونه فاعلا للخيرات فاذا مات بلا توبة خلد في النار
اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه العذاب
ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فسمي هو واصحابه
بالمعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي وذلك هو العدل ونفيهم الصفات الزايدة والمعاني القديمة وهو التوحيد
وقالوا ان كلامه تعالى مخلوق محدث وبانه تعالى غير مرئي في الآخرة وبان الحسن
والقبح عقليان ويجب رعاية المصلحة في افعاله تعالى وان العبد فاعل لافعاله بالقدرة
والاختيار وان القدرة قبل الفعل ثم بعد ذلك افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم
بعضا واما الاشاعرة فهم اصحاب ابي الحسن الاشعري وكان تلميذا لابي علي بن محمد

بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة وساله يوما ما تقول في ثلثة اخوة مات
احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فاجاب ابو علي الاول يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال
الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الي ان اكبر فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة فماذا يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت
فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني
يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه وقال الكل واقع بمشية الله تعالى وارادته ولا مجال فيه للاختيار
العبد واشتغل هو ومن تبعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به ظاهر السنة
ومضي عليه جماعة السلف فسموا انفسهم اهل السنة والجماعة ومن مذهبهم انه لا خالق
سواه وكل فعل يقع بخلقه تعالى وايجاده ولا اختيار للعبد وانه تعالى متصف بالصفات
القديمة مثل العلم والقدرة وغير ذلك وانه يصح رويته تعالى في الآخرة ولا يجب عليه
ثواب المطيع وعقاب العاصي بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله ولا غرض لفعله
وكلام الله تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات بل معني قديم قائم بذاته تعالى
وان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية عندهم بهذا الترتيب
هذا وقد ورد في الحديث القدرية مجوس هذه الامة وايضا لعن القدرية علي
لسان سبعين نبيا وايضا قال في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ووقع الاختلاف
في ان المراد بالقدرية من هو فقال المعتزلة الاشاعرة احق باسم القدرية لانهم

قائلون بان جميع الكائنات واقعة بقضاء الله تع ونسبوه الي الله كذلك هولاء احدثوا مذهب الجبر واسندوه الي متشابهات القرآن والعقل والنقل دالان علي تنزيه الله تع من القبائح وهم قاصموه باسنادها اليه وقالت الاشاعرة القدرية لقب المعتزلة لانهم نفوا كون الشرور واقعة بقدرة الله فلكثرة تلبسهم بمسئلة القدر لقبوا بهذا الاسم وانت خبير بان المثبت للقدر احق باسم القدرية من نافيه واعلم انه لما نقلت الفلسفة الي العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد علي الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتيسر تحقيق مقاصدها وابطال مسائلها وهلم
جرّا الي ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات ولولا اشتماله علي السمعيات كالامامة والامر بالمعروف وبعض مباحث المعاد لما تميز عن الفلسفة وهذا هو كلام المتأخرين اذا تمهد هذا فحان ان نشرع في شرح الكتاب فنقول رتب الكتاب علي اربعة فصول الاول في التوحيد والثاني في العدل والثالث في النبوة وما يتبعها والرابع في المعاد وما يتعلق به

الفصل الاول في التوحيد اي في بيان ان الله تع موجود واحد وذكر صفاته الثبوتية والسلبية وعنون الفصل بالتوحيد لانه اتم مطالبه

اصل اي قاعدة كلية يبني عليها مباحث التوحيد كل من ادرك شيئا الادراك قد يطلق علي كون حقيقة الشي حاضرة عند المدرك سواء كان بنفسها او بمثالها فيتناول العلم الحضوري والانطباعي وهو المراد هنا وقد يطلق علي الاحساس

دفع دخل [illegible]

فقط والعلم صفة يتجلي بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعني انه صفة ينكشف بها لمن قامت هي به ما من شانه ان يذكر انكشافا لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب لانه في الحقيقة عقدة علي القلب وليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة فهو اخص من الادراك بالمعني الاول لاختصاصه بالانطباعي ومباين له بالمعني الثاني وعند الحكماء العلم عبارة عن حصول صورة الشي في العقل وهذا يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم وتسميتها علما علي خلاف استعمال اللغة والعرف والشرع ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم ولا مشاحة في الاصطلاح والشي عند الحكماء والشيعة والاشاعرة رادف الموجود وعند المعتزلة هو الثابت المتقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود وهذا بحسب الاصطلاح واما في اللغة فاطلاقه علي المعدوم ايضا شايع بلا خلاف نحو ان زلزلة الساعة شي عظيم وقوله تع لم يكن شيئا مذكورا وهو المراد هنا فكل مدرك لا بد ان يدرك وجوده لانه يعلم بالضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس بموجود ليس بمدرك وهذا التصديق حاصل لمن لا يقدر علي الكسب كالبله والصبيان فذلك اما بالكسب ولا يتاتي منهم او بالبديهة وهو المطلوب فاذا كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود ايضا ضروريا لانه جزؤه وضرورية المركب تستلزم ضرورية جزئه اذ لو كان كسبيا محتاجا الي تعريف

لكان ذلك المركب ايضا محتاجا الي ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وفيه نظر
لانه ان اريد ان تصور وجوده بالكنه ضروري فهو تحكم وان اريد ان تصوره
بالوجه ما ضروري فمسلم لكنه لا يفيد المطلوب لان الكلام في كنه حقيقة الوجود
فلا يحتاج الوجود الي تعريف لان تعريف البديهي اخذ سبب لما لا سبب له
او ومنع عن السبب لكانه وكلاهما فاسد ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود
اشارة الي ما ذكره الحكماء في تعريف الوجود وهو ان الوجود ما به يصح ان
يعلم الشيء ويخبر عنه وهو تعريف بالاخفي لان الصحة عبارة عن لا امتناع الوجود
او العدم والعلم بالموجود متقدم علي العلم بلا امتناعه وكذلك الخبر هو القول
المقتضي بصريحه لنسبة معلوم الي معلوم آخر بالنفي والاثبات وكل ذلك لا يعرف
الا بالوجود وايضا لفظة ما والشيء مرادفان للموجود والمتوقف علي الوجود
او مع الوجود اشارة الي ما ذكره المتكلمون في تعريفه وهو ان الوجود ثبوت
العين فان الوجود والثبوت متساويان في المعرفة والجهالة وذلك لا يستحسنه
الاذكياء لاشتماله علي الدور ثم الحق ان الوجود بديهي والحكم ببداهته ايضا
بديهي وما يذكر في هذا المقام ليس استدلالا علي ذلك المطلب لاستغنائه
عنه بل تنبيه وازالة لما عسي ان يكون في بعض الاذهان من الخفاء فالمنع
والمعارضة فيها لا يجدي كثير نفع تقسيم للموجود الي قسمين يرشدك الي تصور
معني الواجب والممكن وجود كل شيء اما ان يكون من غيره اولم يكن والاول ممكن الوجود
والثاني واجب الوجود اي كل موجود اذا لاحظه العقل فاما ان يكون وجوده حاصلا له

من نفسه ناشيا عن ذاته مع قطع النظر عن جميع الاغيار وهو الواجب او يكون
وجوده مستفادا من الغير بحيث اذا قطع النظر عن ذلك الغير لم يكن له موجود اصلا
وهو الممكن فالموجودات باسرها منحصرة فيهما لان التقسيم داير بين النفي والاثبات
ولا مجال فيه لقسم آخر وان جعل مورد القسمة المفهوم ويقال كل مفهوم اذا لاحظه العقل
فاما ان يكون بحيث يلزمه الوجود وهو الواجب او يلزمه العدم وهو الممتنع اولا
يلزمه شيء وهو الممكن حصل ثلثة اقسام متباينة وتصور مفهومات هذه الاقسام
بديهية كالوجود والممكن اذا كان وجوده من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن
له وجود لاستحالة ترجيح احد المتساويين علي الآخر لا لمرجح وذلك ضروري يحكم
ببديهة العقل بعد ملاحظة النسبة ولذلك يجزم به من لا يتصور منه الكتاب كالصبيان
الذين لهم ادني تمييز الا تري ان كفتي الميزان اذا تساويا وقال قائل رجحت
احدهما علي الاخري بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بداهة فالحكم
بان احد المتساويين لا يترجح علي الآخر مجزوم به عنده بلا نظر وكسب فان قيل نحن
نعلم بالضرورة ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الي الفرار يستحيل منه ان يتوقف
ويتفكر في رجحان احدهما علي الآخر وكذا الحال في العطشان اذا حضر عنده قدحان
من الماء متساويان والجايع اذا حصل له رغيفان متساويان اجيب بان ما
ذكرتم ترجيح من فاعل مختار بلا داع يدعوه اليه وليس يستحيل اذ له ان يختار
احد مقدوريه المتساويين علي الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو المحال

في الاختيار وانما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقولنا لو
اذا فرض تساوي الطرفين في النجاة للهارب فان طبيعته تقتضي سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وكذا في القدحين والرغيفين يختار ما هو
اقرب الى اليمين فظهر ان وجود الممكن مستفاد من غيره بحيث اذا فرض عدم
ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود لاستحالة
كون المعدوم موجدا للعلم الضروري بان مفيد الوجود يلزم ان يكون موجودا

اصل في اثبات الواجب الذي هو المطلب الاعلى في هذه الفن واساس
العقايد الدينية فنقول كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلنا عرف
بادني فكر ان لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشيء من الممكنات وجود اصلا
لان الموجودات كلها ممكنة اي حين فرضنا انتفاء الواجب يكون ممكنة
والممكن ليس له وجود في نفسه ولا لغيره عنه وجود لان الممكن لا يجب لذاته
وما لم يجب الشيء لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فالممكن
من حيث ذاته لا يكون له وجود ولا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من وجود الواجب ليحصل وجود
الممكنات منه وهو المطلوب وهذا الطريق في اثبات واجب الوجود مما وفق
المص شكر الله سعيه باستخراجه وهو يفيد المط من غير افتقار الى ابطال
الدور والتسلسل بداية الى تحقيق بعض صفات الواجب انجر الكلام اليها

الواجب اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير اعتبار الغير واذا كان
واجبا لذاته كان وجوده عين ذاته بمعنى انه ليس هناك ماهية ووجود قايم
بها بل ماهية وجود بحت محض لا تغاير بينهما اصلا اذ لو كان وجوده غير ذاته فاما
على قياس سائر الممكنات لكان مفتقرا الى ذاته ضرورة احتياج الصفة
الى موصوفها وموصوفها غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا
وكل ممكن له علة فعلته ان كانت غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب
الوجود في وجوده الى غيره وهو محال وان كانت حقيقة الواجب فاما
ان يكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة او حال كونها معدومة فان كان
الاول فاما ان يكون موجوده بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او بغير
هذا الوجود فيكون موجودا مرتين وهو محال بديهة ثم الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل والثاني اعني كونها مؤثرة حال كونها
معدومة محال ايضا للعلم الضروري بان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود
ولو جوزنا ذلك لم يمكننا الاستدلال بوجود الحوادث على وجود الصانع
واذا كان وجوده عين ذاته فلا يمكن فرض عدمه لاستحالة فرض انفكاك
الشيء عن نفسه وبهذا الاعتبار اي باعتبار استحالة فرض عدمه لاستحالة
فرض عدمه واستمرار وجوده يقال له الباقي واختلف في معنى البقاء فذهب
القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وهو المختار
عند الشيعة الى ان البقاء هو استمرار الوجود اي هو نفس الوجود في الزمان

الثاني لا امر زائد عليه لانه على تقدير كونه وجوديا لو احتاج الى الذات في
لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني
معلل به وان لم يحتج الى الذات لكان الذات محتاجا اليه فكان هو مستغنيا
عنه مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه
الغني المطلق دون الذات وقال ابو الحسن الاشعري وجمهور معتزلة بغداد
البقاء صفة زائدة على الوجود لان الوجود متحقق دونه كما في اول زمان الحدوث
بل يتجدد بعده صفة هي البقاء والجواب ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي
كونها وجودية كتجدد معية الباري سبحانه مع الحادث وباعتبار استمرار
وجوده ايضا يقال له الازلي لان الازل استمرار الوجود في الزمان الماضي
والابدي لاستمرار وجوده في المستقبل والسرمدي لوجوده فيهما وباعتبار
ان وجود ما عداه مستفاد منه يقال له الفياض والخالق والباري والمصور
الخ قال الغزالي قد يظن ان هذه الاسماء مترادفة وانها راجعة الى الخلق
والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولاً
الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا
الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البناء ثم تزينه
النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وباري من حيث
انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن
ترتيب ويزينها اكمل تزيين اصل في تحقيق ان الواجب

ليس له جزء بالفعل ولا بالفرض ذهنا وخارجا فنقول الفطن اذا
امعن النظر في معرفة الواجب وكنه صفاته انكشف له انه مبدأ الكل ثم انه
اذا تفكر بعين بصيرته علم ان ما فيه كثرة اي اجزاء متمايزة بحسب الذهن او الخارج
ولو كانت تلك الكثرة بالفرض كان وجوده في نفس الامر محتاجا الى الغير
لانه محتاج الى آحاده اي اجزائه وآحاده غيره وكل محتاج في نفس الامر الى الغير
ممكن لا يقال لا نسلم ان المحتاج الى الغير مطلقا ممكن بل المحتاج الى العلة هو الممكن
ولو سلم فجميع اجزاء الشيء عين ذاته لا غيره فالاحتياج اليها لا يستلزم الامكان
لانا نقول لا شك ان المركب يحتاج الى جزئه علة له لان المراد بالعلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان كافيا في وجوده او لا وجميع اجزاء الشيء
وان كان عين ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس عين ذاته بل غيره فلا يمكن
ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده فلا
يكون واجبا فان قلت هذا انما يدل على نفي التركيب الخارجي فيجوز ان
يكون واجب الوجود مركبا في الذهن من الجنس والفصل قلت الواجب لا
يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لما سواه مقتضية
للامكان بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته لزم امكانه وهو محال
واذا لم يشارك الغير في الماهية لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي
فلا يكون مركبا في العقل ايضا واذا تحققت ما فصلنا تبين لك ان كل ما فيه

كثرة او قبول قسمة بحسب الفرض ممكن اما ما فيه كثرة بالفعل فظاهر واما ما فيه
قسمة بحسب الفرض فلان المراد بالقسمة الفرضية ان يمكن للعقل فرض شيء وهو
عين الاثنينية المقتضية للامكان وينعكس هذه القاعدة بعكس النقيض
الى قولنا كل ما ليس بممكن ليس بمتكثر فالواجب واحد من جميع الجهات
اي من جهة الاجزاء ذهنية كانت او خارجية موجودة بالفعل او مفروضة
وواحد من جميع الاعتبارات اي باعتبار تكثر الافراد والصفات الحقيقية
لما سيجيء اصل في اثبات وحدانيته تع ونفي الشريك عنه تع
حقيقة الواجب امر واحد ثبوتي اي شيء واحد موجود ودليل وجوده قد عرفت
والقول في اثبات وحدته لانه مدلول دليل واحد اي عبارة واحدة تدل
عليه ولا شك ان ما دل عليه العبارة الواحدة واحد وهو اي ذلك الدليل
الواحد امتناع العدم عليه او وجوب الوجود له فلو فرض منه اي من ذلك
الامر الواحد الذي هو حقيقة الواجب افراد اكثر من واحد واقلها اثنان
لاشتركا اي الفردان المفروضان في حقيقة الواجب وامتازا بامر آخر
هو التعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون امتياز الا
بالتعين والتعين داخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركب
كل واحد منهما مما به الاشتراك ومما به الامتياز وكل مركب ممكن لما
عرفت فلا يكونان واجبين هف لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات واحدة

هذا مسلك الحكماء في اثبات التوحيد وهو مبني على ان الوجوب وجودي حتى
يمكنهم القول بانه نفس حقيقة الواجب فان صح لهم ذلك تم الكلام وحصل
المرام واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية
اذ لو وجدا لكان نسبة المقدورات اليهما سواء لان المقتضي للقادرية ذاتهما
وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي
النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذن يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بكليهما
وهو باطل لاستحالة حصول مقدور واحد من قادرين او باحدهما ويلزم
الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيئا من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور عن قادرين واما الترجيح بلا مرجح واعلم انه لا يخالف
في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها
اسم الالهة بل اتخذوها على انها الله تع لاعتقادهم الجسمية في حقه تع او تماثيل
للانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب والارواح المدبرة المؤثرة
في هذا العالم على زعمهم واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا وتشفعا
بها الى ما هو اله حقيقة اما الثنوية فقالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل واحد منهما فاعل على حدة
فالديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكاتم

ارادوا معني آخر سوي المتعارف فانهم قالوا النورحي عالم قادر سميع
بصير والمجوس منهم الي ان فاعل الخير هو يزدان يعنون به الملك وفاعل
الشر اهرمن يعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون يغلب
خيره علي شره والشرير من يغلب شره علي خيره كما بني عنه ظاهر اللغة
فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم بل اللازم هو المعني الذي اشرنا
اليه فلا يفيد ابطال ما ليس بلازم تبصرة تبصرك بتحقيق
بعض الصفات السلبية للواجب نعم كل متحيز سواء كان تحيزه
بالذات كالجسم او بالتبعية كالعرض مفتقر الي حيز بالبديهية والحيز
والمكان يقالان علي معني واحد وهو عند المتكلمين فراغ موهوم يشغله
الجسم وعند الحكماء هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي وكل عرض مفتقر الي محله والعرض هو الموجود الذي
يحتاج في وجوده الي محل يقوم به كالسواد بالنسبة الي الجسم وذلك
المحل يسمي موضوعا واذا افتقر المتحيز والعرض الي الحيز والمحل والحيز والمحل
غيرهما يكونان ممكنين بالضرورة فلا يكون الواجب بمتحيز اي جسم ولا
عرض لاستلزام التحيز والعرضية الامكان المنافي للوجوب ولانه لو كان
في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة واللازم باطل اذ لا قديم سوي الله
القاف وستنبئهن عليه ان شاء الله تعالي وكل ما يشار اليه بالحس بانه ههنا
او هناك فهو اما متحيز او عرض لان الاشارة امتداد موهوم آخذ

[illegible]

من المشير منتهيا الي المشار اليه وانما يتاتي ذلك اذا كان المشار اليه
في الحيز اما بالذات او بالتبعية والواجب ليس بمتحيز اصلا فلا يكون الواجب
مشارا اليه بالحس وهو المطلوب وذهب بعض الجهال الي انه جسم فقال مقاتل
بن سليمان وغيره انه مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يقول انه علي صورة
الانسان فقيل شاب امرد جعد شديد الجعودة وقيل شيخ اشمط الراس
واللحية اي بعضه اسود وبعضه ابيض تعالي الله عن قول المبطلين والمعتمد
في ابطاله انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه تبصرة
في انه تعالي لا يحل في شيء ولا يحل شيء فيه اما الاول فلان المعقول من
الحلول كون موجود في محل قائما به اي يكون مختصا به بحيث يكون الاشارة
الي احدهما عين الاشارة الي الآخر تحقيقا او تقديرا وهذا انما يتصور
فيما لا يقوم بذاته والواجب حيث يقوم بذاته استحال عليه الحلول
وما نقل عن بعض الصوفية انه تعالي يحل في قلوب العارفين ومن النصاري
انه حل في المسيح فان ارادوا بالحلول هذا المعني فقد عرفت بطلانه
وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه
وقالت النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة ظهور الروحاني بالجسماني
لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة
الانسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل عم

كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي قالوا فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى
في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم هو العترة الطاهرة
وهو من يظهر فيه العلم والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم
يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة لا يحتاج الى بطلانها
بيان ومع ذلك نقول ظهور شيء في صورة شيء آخر لا يقتضي الحلول ولا
الاتحاد فان جبرئيل عم لم يتحد بدحية ولا حل فيه فلا يلزم مطلوبكم واما الثاني
وهو انه لا يحل فيه شيء ولا يصير هو محلا للاعراض فلان المحل متحيز حل فيه
الاعراض اي اختص به اختصاص الناعت والواجب حيث انه ليس بمتحيز
استحال حلول الاعراض فيه ولانه لو حل فيه عرض لكان ذلك العرض ممكنا
لاحتياجه الى محله وكل ممكن حادث لما ياتي فيلزم اتصاف الواجب
بالحادث وهو محال لان ذلك الحادث ان كان صفة الكمال استحال خلو
الذات عنه فيكون قديما هف وان كان صفة نقص لم يمكن اتصاف
ذاته به هذا ما هو عليه جمهور العقلاء من اهل الملل وغيرهم وقال المجوس كل
حادث هو من صفات الكمال يجوز ان يقوم به وقالت الكرامية
يجوز ان يقوم بذاته كل حادث يحتاج اليه في ايجاد الخلق ثم اختلفوا فيه
فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن لخلق هذا القول والارادة اولا
مستندا الى القدرة القديمة ثم كل ما في المخلوقات مستندا الى الارادة
او القول على اختلاف المذهبين والمعتمد في الرد عليهم ما قدمناه

تنبيه

متصورة في تحقيق انه تعالى لا يتحد بشيء واعلم ان الاتحاد بطريق المجاز
يطلق على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال
دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض ويطلق ايضا
بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب بان ينضم شيء الى ثان
فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صارت التراب طينا والخشب سريرا والات
حاد بهذين المعنيين جائز بل واقع ولا يتصور في حقه تعالى واما المفهوم الحقيقي
للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه اي من غير ان يزول عنه شيء كما في الاستحالة
او ينضم اليه شيء كما في التركيب وهذا هو المتبادر من اطلاق لفظ الاتحاد وانما
يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا
بان يصير زيد عمروا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء
واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه
شيئا آخر ففي يكون قبل الاتحاد امر وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده
والى الوجه الاول ينظر قوله المفهوم من الاتحاد صيرورة الاثنين واحدا وهو
محال عقلا قال بعض الافاضل الحكم به ضروري لان الاختلاف والتغاير بين
الماهيتين مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كساير لوازم الماهيات
وهذا مع وضوحه ربما يراد زيادة توضيحه فيقال ان عدم الهويتين بعد الاتحاد
وحدث امر ثالث فلا اتحاد بينهما بل عدما وحدث ثالث وان عدم احدهما
فقط فلا اتحاد اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان موجودا معدوما

شيئا آخر وهو بعينه

معًا وان بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان فلا اتحاد ايضا والغرض
من هذا الكلام التنبيه ولتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن
بعض الناس انهم حاولوا الاستدلال فتصدى للاعتراض وقال لا نسلم
انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين وانما يكونان كذلك لو لم
يكن كل واحد منهما موجودًا متحدًا بالموجود الآخر وهو ممنوع واذا كان الاتحاد
في نفسه ممتنعًا فلا يتحد الواجب بشيء وما ذهب اليه طايفة من العوام المتشبهة
للمتصوفة ان العارف اذا انتهى مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله
وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان ارادوا بالاتحاد المعنى
المذكور فقد تبين بطلانه وان ارادوا معنى آخر فالتصديق بنفيه او اثباته
يتوقف على تصوره متجسرة في تحقيق معنى اللذة والالم
وفي انهما هل يثبتان للواجب تعالى اولا فنقول اللذة ادراك ونيل لوصول
ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وانما لم نقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله واللذة لا تتحقق بحصول
مثال اللذيذ بل بحصول نفسه ولم نقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك
والنيل لا يدل عليها الا بالمجاز فذكرهما معًا اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة
وانما قيل لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك وصول المتلذذ الى اللذيذ والفرق بين الكمال والخير
بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل الملائم من حيث انه مقتضى براءة

ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر عنده خير وفايدة قيد الحيثية
في التعريف ظاهر والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر وفايدة القيود
يظهر بما ذكرنا في تعريف اللذة وكل منهما حسي وعقلي والمراد بالحس القوى التي
تدرك بها النفس الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة الحسية
ما يحصل لكل من الحاسة من ادراك ما هو ملايم وكمال لها مثلا اللذائقة
كمال هو تكيفها بكيفية الحلاوة وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان
الحسنة والاشكال الجميلة وهكذا باقي الحواس فلذاتها ادراك كمالاتها
ولا شك ان تحقق الحواس يتوقف على تحقق المزاج المعتدل الحاصل من امتزاج
العناصر وتفاعل كيفياتها فلهذا قال اللذة والالم يعني الحسيان تابعان
للمزاج والمزاج عرض لانه عبارة عن كيفية متوسطة توسطا حاصلة من
امتزاج الاسطقسات وتفاعل كيفياتها المتضادة في موادها
والكسر سورة كل منها مع حفظ صورة البسايط وحيث ان
الواجب تعالى ليس محلا للاعراض والكيفيات لم يتصور هناك مزاج ولا
حاسة ولان المزاج والحاسة منتفية عنه تعالى استحال عليه الالم مطلقا اما الحسي
فلما ذكرناه واما العقلي فلعدم الآفة والشر بالقياس اليه واللذة الحسية
وكذا ساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف والفرح وغيرها
والجسمانية كالطعم واللون والرايحة فان كل ذلك تابع للمزاج الذي لا
يتصور في حقه تعالى واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الحكماء

جوال لطيف او ظريف
يعني الاصل

قالوا اللذة ادراك الكمال فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري
يشهد به الوجدان ولا شك ان كماله اعظم الكمالات وادراكه اقوى
الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل
مبتهج هو المبدأ الاول وكلام المص في التجريد مايل الى هذا وعدم اطلاق
لفظ الملتذ عليه تع لعدم الاذن الشرعي بتصوره في بيان
انتفاء الضد والند عنه تع الضد في العرف العام يقال على مساو
في القوة ممانع وكل ما سوى الله تع مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق
في القوة ولا يمانعه بل هو مقهور له فلا ضد له بهذا المعنى وفي العرف الخاص
يقال على عرض يعاقبه عرض آخر في محله اي موضعه ويتنافيه فيه اي في ذلك
المحل والضدان بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما
متباعدان في الغاية بخلاف الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين
احديهما وبين السواد والبياض ذلك التباعد فيسميان بالمتعاندين
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين والند هو المشارك في الحقيقة
فان كان مشاركا في تمام الماهية اختص باسم المثل وقد ثبت ان الواجب
ليس بعرض لان كل عرض ممكن ولا يشاركه غيره في حقيقته لان
ما سواه من الطبايع يقتضي الامكان فلو شاركه غيره لزم امكانه وايضا
الاشتراك ان كان في تمام الحقيقة يلزم الامتياز بالتعين وهو داخل في الهوية

كما مر وان كان في جزء الحقيقة يلزم الامتياز بفصل ذاتي وعلى كلا التقديرين
يلزم التركيب المنافي لوجوب الوجود واذا لم يكن الواجب عرضا ولا يكون له
مشاركا في الحقيقة فلا ضد له ولا ند له

اصل في بيان حدوث العالم

وهو من المسائل المعضلة التي تحيرت فيها افهام اولي الالباب فذهب المليون
اليهود والنصارى والمجوس الى حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
وذهب ارسطو ومتابعوه من المتأخرين كالفارابي وابن سينا الى
قدمها ذاتا وصفة وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم الى فلكيات
وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها واعراضها
المعينة من المقادير والاشكال الا الحركات والاوضاع المخصوصة
فانها حادثة ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية
وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا
لان الحركات مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات
فقديمة بموادها شخصا وبصورها الجسمية نوعا وبصورها النوعية جنسا
وذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذاتها محدثة بصفاتها
وتوقف جالينوس في ذلك ويحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه
لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس
الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد سلطان
زمانه تلقيبه بالفيلسوف واحتج المص على المذهب الحق بانه قد ثبت ان

وجود الممكن مستفاد من غيره فحال ايجاده اي ايجاد الغير اياه وافادته الوجود
لا يكون الممكن موجودا لاستحالة ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل فيكون الممكن
حال الايجاد معدوما فوجود الممكن مسبوق بعدمه سبقا زمانيا لا يجتمع فيه السابق
واللاحق وهذا الوجود المسبوق بالعدم يسمى حدوثا زمانيا والموجود محدثا
واذا ثبت ان كل موجود سوى الواجب ممكن وان كل ممكن محدث فكل
ما سوى الواجب من الموجودات محدث بالحدوث الزماني وهو المطلوب
اعلم ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء او عن وجوده المسبوق
فلا يعقل الا بامر سابق على الحادث فذلك الامر السابق اما عدمه الذي
يمتنع اجتماعه مع اللاحق وهو الحدوث الزماني وبازائه القديم الزماني
واما امر آخر يمكن اجتماعه مع الحادث وهو العلة فذلك يسمى حدوثا
ذاتيا وهو شامل للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته
سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق والقديم الذاتي مختص بالواجب تع
فالمتكلمون على ان جميع الممكنات حادثة حدوثا زمانيا والحكماء على انها
كلها حادثة حدوثا ذاتيا لاحتياجها الى العلة وبعضها قديمة زمانا
كما فصلناه لكن قالوا المبدأ الاول موجب مفيض لوجود الحادث
اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى الحركة
الفلكية السرمدية وهي واسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها باعتبار
استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة

في صدور الحوادث عن المبدأ القديم والى هذا اشير المص بقوله واستحالة
الحوادث لا الى اول كما يقول الفلسفي وتسميته القديم الزماني لا يحتاج الى
بيان طايل بعد ثبوت امكانها المقتضي لحدوثها بحسب الزمان لان عدمها
سابق على وجودها على وجه لا يمكن اجتماع السابق مع اللاحق كما عرفت
وهذا هو الحدوث الزماني واقوى ما ذكر في بيان استحالة الحوادث لا الى
اول برهان التطبيق وتقريره انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى
غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق احدى الجملتين
على الاخرى من ذلك المبدأ فالاول من احديهما بازاء الاول من الاخرى و
الثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد
من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة هف والا فقد وجد في الزائدة
جزء لا يوجد بازائه شيء في الناقصة وعنده ينقطع الناقصة بالضرورة فتكون
متناهية والزائدة لا يزيد عليها الا بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه
بلا شبهة ويلزم تناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيين فيها هف — هذا باطل
متمسكه في تقسيم المؤثر الى القادر والموجب يستنتج منها ان الواجب
قادر فنقول كل مؤثر اما ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون
تابعا لهما بل يكون اثره مقتضى ذاته ولازمه والاول هو الذي يكون اثره
تابعا للقدرة والداعي يسمى قادرا والثاني يسمى موجبا والمراد بالداعي
العلم بما في الفعل من المصلحة والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا

تاثير له كالعلم وماله تاثير لكن لا على وفق الارادة كالطبيعة لكن هذا التعريف
لا يستقيم على راي الاشاعرة لاختصاصه بالقدرة الحادثة اذ لا تاثير
لها عندهم كما سيجي واثر القادر مسبوق بالعدم اتفاقا من المتكلمين وغيرهم
فيكون حادثا والحكماء انما اسندوا القديم الى الله تعالى لاعتقادهم انه موجب
ولو اعتقدوا كونه مختارا لقالوا بحدوث العالم والمتكلمون لو سلموا
كونه موجبا لم يمنعوا اسناد القديم اليه تعالى هكذا ذكره الامام الرازي و
رد على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على الاختيار وليس كذلك
بل الامر بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله
اصلا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا
لكان [struck: بعدم لان اثره مسبوق] اثره قديما وهو باطل وانما قلنا ان اثر
القادر مسبوق بالقصد والداعي الى الايجاد دون الموجب اذ القصد
والداعي لا يدعو القادر الا الى ايجاد معدوم ضرورة استحالة الداعي و
القصد الى ايجاد الموجود واثر الموجب يقارنه في الزمان وان تاخر عنه
بالذات والمراد بالتاخر الذاتي الترتب العقلي الذي بين المؤثر الموجب
واثره وهو الذي يعبر عنه بالفاء في مثل قولك تحركت الاصبع فتحرك الخاتم
وان كانت الحركتان توجدان معا وهو معنى التاخر بالعلية وانما قلنا
ان اثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تاخر عنه لكان وجوده اي ذلك
الاثر في زمان مخصوص دون زمان آخر فان لم يتوقف وجود ذلك الاثر

العدم لان اثره مسبوق

على امر غير ما فرض مؤثرا تاما كان وجوده في ذلك الزمان المخصوص دون غيره
من الازمنة ترجيحا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح لاستواء نسبة وجوده الى
جميع الازمنة من غير اولوية في بعضها وان توقف وجود ذلك الاثر على
امر آخر غير ما فرض مؤثرا لم يكن المؤثر الموجب الذي فرضناه تاما وقد فرض
تاما هف فظهر ان اثر الموجب لا يتخلف عنه زمانا قديما كان الموجب
او حادثا بنتيجة لما تقدم من المقدمات الواجب المؤثر في الممكنات
قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شي منهما لازما لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه تع والى هذا ذهب المليون فاطبة خلافا للفلاسفة حيث
ذهبوا الى انه موجب وسياتي تفصيل مذهبهم اعلم ان العقلاء اختلفوا
في ان صفات الله تع من العلم والقدرة وغيرهما هل هي عين ذاته او غيره
قائمة على قياس ساير الصفات بالقياس الى موصوفاتها فذهب الاشاعرة ومن
يحذوا حذوهم الى الثاني فهو عالم بعلمه وقادر بقدرته على هذا القياس وذهب
الشيعة والحكماء الى الاول وقالوا هو عالم بالذات قادر بالذات وهكذا
في باقي الصفات وللمعتزلة تفصيل ياتي في كل مسئلة مسئلة احتجت
الاشاعرة بانه لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على
ذاته وكان قولنا الله قادر بمثابة حمل الشي على نفسه واللازم باطل
لان حمل هذه الصفات على ذاته يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته
ذاته واذا بطل كونه نفسا ولا مجال للجزئية تعين الزيادة على الذات والجواب

ان ذلك لا يفيد الا زيادة مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على الذات
ولا نزاع في ذلك واما ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقته
فلا نمنعه وعدم الفرق بين مفهوم الشيء وما صدق هو عليه والدليل العام على
نفي الصفات الزائدة ان يقال لو كان علمه وقدرته مثلا صفتين موجودتين
لكانتا ممكنتين لاحتياجهما الى الموصوف الذي هو ذاته وكل ممكن حادث
فيكون ذاته محلا للحوادث وانه محال ولا يعقل كونهما قائمتين بغيره
مع كونهما صفتين له وايضا اذا كانتا غير الواجب يلزم افتقار الواجب
في صفاته الحقيقية الى غيره ويتضح على انا نقول ذلك الغير لا بد وان يستند
الى الواجب ابتداء او بواسطة وح يكون داخلا في القسم الثاني الذي
تبطله بقولنا وان كان الواجب فلا بد ان يكون قبل الايجاد وقدرته
قبل الايجاد هو العلم والقدرة المفروضين لزم تقدم الشيء على نفسه او غيرهما
فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الصفات الوجودية وهذا جار
في الحيوة والارادة ايضا اما الدليل الاول فعام في جميع الصفات
فان قلت ما ذهب اليه الشيعة والحكماء كلام مختل يمنع التصديق به اذ
كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه
قلت ليس معنا ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة
كما تخيلته بل معناه ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا

عليه فان كان علمه وقدرته هو

مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل يحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بذاتك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف
الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة
عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فان ذاته موثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته موثرة بذاتها لا بصفة زائدة
عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات
والصفة متحدة مع حصول نتايجهما وثمرة انها من الذات وحدها واذا
تحققت معنى كون صفاته زائدة على ذاته وغير زائدة فاضبطه لئلا تحتاج
الى اعادة في كل صفة وانما قلنا ان الواجب قادر اذ لو كان موجبا
وهو قديم لكونه واجبا لكانت الممكنات قديمة لما عرفت ان اثر الموجب
يقارنه في الزمان واللازم اي قدم الممكنات باطل لما تقدم من بيان حدوث
جميع الممكنات فالملزوم وهو كونه موجبا مثله في البطلان لان بطلان
اللازم مما يهدم الملازمة الزام للحكماء في قولهم بايجاب الواجب الفلك سقفه
موجب لذاته قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازمه فيمتنع خلوه عنه
فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب
زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين علمائنا بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى

في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات هو

يستلزم بطلان الملزوم لان ثبوت الملزوم مع انتفاء اللازم صح

ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك منهما فمقدم الشرطية الاولى واجب
ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه سبحانه
واذا كان الواجب موجبا وقد عرفت ان كل موجب لا ينفك اثره
عنه زمانا فيلزمهم انه اذا عدم شي في العالم يعدم الواجب لان عدم ذلك
الشي المفروض ليس لذاته والا لكان ممتنعا بل اما لعدم شرطه او لعدم
علته وعلته اما الواجب فيلزم عدمه او غيره فننقل الكلام اليه او يكون عدم
ذلك الشي لعدم جزء علته فنقول عدم ذلك الشي او العلة او جزء العلة
ذلك ليس لذاته والا لم يوجد بل لعدم شرطه او لعدم علته او جزء علته
وهكذا نقول في هذه الشرط والعلة وجزء العلة وهذا معنى قوله والكلام
في عدمها اي في عدم الشرط والعلة وجزء العلة كلا او جزءا كالكلام فيه
اي في ذلك الشي المفروض بان ننقل الترديد اليه كما ذكرنا حتى ينتهي الكلام
الى الواجب فيلزم عدمه وانما قلنا ان الكلام ينتهي الى الواجب لان الموجودات
باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيكون هو علة الموجودات بجميعها
اما بالذات او بالواسطة وقد قلنا ان عدم المعلول مستند الى عدم علته
فيلزم انتهاء عدم الشي المفروض الى عدم الواجب لذاته وهو مح لازم من
كونه موجبا فيكون الايجاب مح لان ملزوم المح مح فثبت كونه مختارا وهو المطلوب
وليس لهم بحمد الله من هذه الالزام مفر يفيد بهم التخلص من هذه المزلقة

نقض لقول الحكماء في ترتيب الموجودات قالت الفلاسفة الواحد
الحقيقي وهو الذي ليس فيه تكثر اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات
الحقيقية او الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرايط والقوابل لا يصدر عنه
الا شي واحد الا ان يكون هناك نوع تكثر اما بحسب الآلات كالنفس
الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء
والقوى الحالة فيها او بحسب الشرط او القابل كالعقل الفعال على رأيهم
فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرايط والقوابل
المتكثرة وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تع كما هو
مذهبهم على ما سنشير اليه وانت تعلم ان مذهب المتكلمين انه تع قادر مختار
ففيه تكثر اما باعتبار الصفات وتعلقات الارادة فلا يندرج في هذه
القاعدة فلا يكون منافيه لمذهب المتكلمين وكل شبهة لهم اي للفلاسفة
على هذه الدعوى لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لالف وب لكان
مصدرية الف غير مصدرية ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى
فان دخل فيه هذان المفهومان او احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي
مصدر المصدر بينهما ايضا كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان
مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لالف وب والمقدر
خلافه فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان
المفهومان ان دخلا فيه لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل

يعني قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
في غاية الركاكة مثل قولهم صح

بهف وان لم يدخلا ولا احدهما
كان الواحد الحقيقي صح

في المصدريات وايضا لو كان مصدرا للالف وب مثلا لكان
مصدر الالف ولما ليس الف لان ب ليس الف ولكان ايضا
مصدر ب ولما ليس ب وانه تناقض والجواب عن الاول انا
نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية
لكونها من الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة
يوجدها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود فلا يكون الذات مصدرا لهما
فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات ولو سلم
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع على انا نقول لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يكون الواحد مصدرا لاثر واحد ايضا والا صدر عنه اثر ومصدرية
ذلك الاثر فتنسوق الدليل الخ وعن الثاني لا نم ان صدور الف
وصدور لا الف يناقض فان نقيض صدور الف هو لا صدور الف
واما صدور لا الف فلا قال الامام في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني
عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم جاء الى هذا المطلب
الاشرف فاعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان
قالوا والحكم بان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين بديهي لا يتوقف على تصور
طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلا يقدح فيه المناقشة بمنع او نقض
او معارضة قال المحقق في شرح الاشارات وكان هذا الحكم قريب
من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية

فان قلت

فان قلت اذا كان هذا الحكم بديهيا والاحتجاج تنبيها فالذي يجوز صدور
الاشياء عنه بل يستند جميع الاشياء اليه ابتداء كيف يتخلص عن
هذا المضيق قلت يتخلص عنه بمنع البداهة فان اهل الملل على كثرتهم و
تفاوت طبقاتهم قد خالفوا هذا الحكم فلا يكون دعوى البداهة فيه مسموعة
وعلى تقدير التسليم يتخلص عنه بانه تعالى فاعل مختار يصدر عنه بحسب تعلق ارادته
ما شاء فلا يكون هذا الحكم منافيا لما ذهب اليه من استناد جميع الاشياء اليه
نعم لو كان موجبا على ما يزعمه الخصم لاشكل عليه الامر مع امكان دفعه بانه تعالى
في نفسه متصف بحسب الخارج بسلوب واضافات فجاز ان يصدر عنه باعتبارها
اشياء متكثرة ولا يلزم من ذلك الا ان يكون له تعالى كثرة اعتبارية لا في ذاته
بل في سلوبه واضافاته ولا محذور فيه وقوله اي ولان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان الباري واحد حقيقي قالوا لا يصدر عن الباري بلا واسطة
الا عقل واحد كما ورد به نص الحديث اول ما خلق الله العقل والمراد بالعقل
موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل جوهر مجرد في ذاته
مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية والدليل على ان الصادر
الاول هو العقل انه لا يجوز ان يكون مركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر جسما
في المرتبة الاولى ولكان مقدما على الهيولى والصورة اللتان هما جزءاه
مع وجوب تقدم الجزء على الكل ولا احد جزئيه اذ المستقل بالوجود دون
الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير

معاولا عرضا لعدم استقلاله بالوجود بدون المحل فكيف توجد قبله ولا
لعدم استقلاله بالتاثير بدون الالة اي الجسم فلا يكون سببا لما بعده
ويجب ذلك في الصادر الاول فتعين ان يكون هو العقل وهو المطلوب
والحاصل ان الصادر الاول عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير
العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولي
والصورة والعرض والثالث في النفس هذا وقال بعضهم وجه الجمع
بين الحديث المذكور وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله القلم واول
ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه
يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور ساير الموجودات ونقوش
العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نورا
لسيد الانبياء صلعم والعقل فيه كثرة وهي الوجوب بالغير والامكان الذاتي
وتعقل الواجب تعالى وتعقل ذاته اي العقل ولذلك اي لوجود الكثرة
في العقل صدر عنه عقل آخر باعتبار الوجوب بالغير ونفس فلكية باعتبار
تعقل الواجب وفلك مركب من الهيولي والصورة باعتبار الامكان وتعقل
الذات وانما قلنا ان صدورها عنه على هذه الوجه اسنادا الاشرف الى الجهة
الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل
الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا ولا بد من ان ينتهي
الى جوهر عقلي وجرم سماوي اذ لو استمر ذلك لزم التسلسل ولا يجوز ان ينقطع

التي

العقول قبل انقطاع السماويات والا لبقي بعض السماويات غير مستند
الى علة فالعقول ليست اقل عددا من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل
الفعال لكثرة فعله في عالم العناصر والعقل العاشر لبعده عن المبدأ الحق
لم يقو على ايجاد عقل آخر فصار مبدأ الهيولي العالم العنصري وصورها
المختلفة لاستعدادات متفاوتة مستندة الى حركات جزئية سماوية
قال الامام في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين
وجوده علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله
لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا ثلث جهات وجوده ونفي
وجعلوه مبدأ العقل ووجوبه بالغير وجعلوه مبدأ للنفس وامكانه الذاتي
وجعلوه مبدأ للفلك وتارة من اربعة اوجه فزادوا على ذلك لعقل الغير فجعلوا
امكانه علة لهيولي الفلك وعلمه علة لصورته وانت خبير بان ما ذكره المصنف
مغاير لهذه الاعتبارات فظهر ان الافهام عاجزة عن ادراك نظام الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر ويلزمهم اي الحكماء في هذه القول التي اي موجودين
فرضنا في العالم كان احدهما علة للآخر بواسطة او بغيرها وهو ظاهر الفساد
فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض ولا ترتيب بينها معلوم
بالضرورة واجيب بان المعلول الواحد الحقيقي يعرضه الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات فان له ماهية ممكنة ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير
فيصير بسبب تلك الكثرة مبدأ للكثرة في مرتبة واحدة والى رد هذا الكلام

الذي يوجد في هامش النسخ الاصل
فينتهي الى العقل العاشر لكثرة فعله في
عالم العناصر والعقل العاشر لبعده عن
المبدأ الحق لم يقو على ايجاد عقل آخر

يشير المصنف بقوله وايضا الكثرات التي في العقل الاول كالوجوب والوجود
والامكان وغيرها لانسان كانت موجودة فان كانت واجبة يلزم تعدد
الواجب او ممكنة فان كانت صادرة عن الباري تعالى لزم صدور ما
عن الواحد الحقيقي فبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صدرت
هذه الكثرات الموجودة فرضا عن غيره اي الواجب لزم تعدد الواجب لان
المستقل في الايجاد ليس الا الواجب وان لم يكن تلك الكثرات المذكورة
موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات الحقيقية معقولا سواء فرض موثرا
او جزء منه وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من الموثر بل هي شرط التاثير
والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب و
الاضافات عارضة للمبدا الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا الامور
متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه ترتيب
سلسلة الممكنات هذا وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي
لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من
الكواكب المختلفة المقادير الى جهة واحدة في العقل الثامن كما زعموه مشكل
وبالجملة لا يخفى على الفطن ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي اصل
في بيان انه تعالى عالم بكل المعلومات وفيه مقامان الاول في اثبات علمه تعالى
وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة
لا يعتد بهم وسنذكرها فللمتكلمين في اثباته طريقان الاول ما ذكره المصنف

بقوله قد ثبت ان الله تعالى قادر مختار وكل قادر مختار انما يقع فعله بعد الداعي
والشعور بمصلحة الفعل كما عرفت في بحث القدرة فثبت ان فعل الباري
سبحانه تبع لداعيه وكل من كان كذلك اي يكون فعله تابعا للداعي كان
عالما بالضرورة لان الداعي هو الشعور اي العلم بمصلحة الايجاد او الترك وكون
الشعور ادراكا هو المطلوب والثاني وهو الطريق المشهور في هذا الباب ان
فعله تعالى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من كان
فعله محكما كان عالما اما الاول فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس وتامل في
ارتباط العلويات بالسفليات سيما في الحيوانات وما هديت اليه من
مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح
ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد جمعت فيه المجلدات واما الثاني
اعني ان كل من كان فعله محكما كان عالما فضروري وتنبيه عليه ان من راى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة يدل على معان دقيقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم لا يقال انه منقوض بفعل النحل تلك البيوت المسدسة المتساوية
بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس
ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا
يعرفه الحذاق في صناعة الهندسة وكذا العنكبوت بنسج تلك البيوت
بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم لانا نقول
لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما تفعله لجواز ان يخلق الله فيهما علما بذلك

اويلهمها حالا في لا ما هو مبدا لذلك الفعل المقام الثاني ان علمه تعالى يعم
المفهومات كلها ممكنة كانت او واجبة او ممتنعة فهو اعم من القدرة لاختصاصها
بالممكنات ولما كان دليل عموم علمه وقدرته راجعا الى امر واحد نظمهما المصنف
في سلك واحد فقال ويجب ان يكون الباري تعالى عالما بكل الممكنات
والواجبات والمستحيلات ايضا وان يكون قادرا على كلها اي الممكنات خاصة
لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية وانما قلنا انه يجب ان يكون
عالما وقادرا على العموم لان المقتضي للعلم والقدرة ذاته وللمعلومية
ذوات المعلومات وللمقدورية الامكان واما على راي من يقول ان صفاته
عين ذاته تعالى علمه وقدرته عين ذاته ثم تعالى على التقديرين ونسبة الذات
الى الكل سواء فلو كان عالما وقادرا ببعضها كان عالما وقادرا على كلها لكن
لكن المقدم حق فالتالي مثله اما الملازمة فلان علمه وقدرته اذا تعلق ببعضها
دون بعض آخر مع صلاحية تعلقهما بالجميع كان ترجيحا من غير مرجح وهذا معنى
قوله لان تعلق علمه وقدرته ببعض الاشياء دون بعض آخر ومع صلاحية
تعلقهما بكلها تخصيص من غير مخصص فيكون باطلا واعلم ان المخالف
في هذين الاصلين اعني عموم علمه وقدرته تعالى للاشياء فرق اما
المخالفون في عموم علمه فطوائف الاولى قوم من الدهرية قالوا لا يعلم
نفسه لان العلم نسبة ونسبة الشيء الى نفسه محال لاقتضائها تغاير المنتسبين
والجواب منع كون علمه نسبة بل هو عين ذاته وعلمه بذاته عبارة عن حضور الذات

المجردة عنده بحيث لا يغيب عنه ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف لصحة النسبة
وهو متحقق بين الشيء ونفسه فان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية ولو صح ما ذكرتم لما كان احدنا عالما
بذاته والثاني باطل بالضرورة الثانية قوم من قدماء الفلاسفة قالوا انه لا يعلم
شيئا اصلا والا لعلم نفسه اذ يعلم بالضرورة انه تعالى يعلمه يتضمن علمه بنفسه وقد بينا
امتناعه والجواب قد عرفت من منع امتناعه الثالثة طائفة قالوا يعلم ذاته
ولا يعلم غيره لان العلم بالشيء غير العلم بغير ذلك الشيء والا فمن علم شيئا علم جميع
الاشياء لان العلم بزيد عين العلم بها وهو باطل فيكون له بحسب كل معلوم
علم على حدة فيكون في ذاته كثرة غير متناهية وهو محال والجواب منع تعدد
معلوماته الرابعة جمهور الفلاسفة قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة و
سيجيء تحقيقه والمخالفون لعموم قدرته ايضا طوائف الاولى الفلاسفة
قالوا لا يقدر على اكثر من واحد لان ذاته واحد حقيقي وقد عرفت جوابه الثانية
الثنوية قالوا انه لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا فلذلك اثبتوا
الهين كما مر وقد عرفت ما فيه الثالثة النظام ومتابعوه من المعتزلة قالوا
لا يقدر على فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل ويجب تنزيهه تعالى
عنهما والجواب ان غاية ما ذكرتم عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح
وذلك لا ينفي القدرة عليه الرابعة ابو علي الجبائي واتباعه قالوا لا يقدر
على عين فعل العبد بدليل التمانع بان يقال لو اراد الله فعلا واراد العبد

ذات العلم يتعدد المعلومات بل العلم
واحد يتعدد تعلقاته بحسب تعددهم

عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفعان فيلزم
عجزهما او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه والجواب
ان تساوي قدرتيهما في هذا المعدوم ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد
فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء
قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجزه وذلك ينافي الالوهية دون العبودية
نقض لقول الفلاسفة حيث زعموا انه تعالى لا يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث هي جزئية وجواب شبهتهم في هذا الدفع قالت
الفلاسفة الباري تعالى لا يعلم الجزئي الزماني الواقع في الزمان يعني المتعين
قالوا لا يعلمه على وجه جزئي بل يعلمه بالوجه الكلي وبيانه بمثال انا اذا
فرضنا سجلا مكتوبا مشتمل كتابته على سطور فيها كلمات مثلا فيها حروف
فالعالم بمضمون السجل وسطورها دفعة يكون عالما بما فيه على وجه كلي
لا يتغير اصلا بل هو ثابت وان تغير السجل عن حاله والذي نظر فيه
منتقلا من سطر الى سطر بل من كلمة الى كلمة ومن حرف الى حرف
من غير ان يتمثل تفاصيل سطورها وكلماتها دفعة بل على الترتيب
الزماني واحدا بعد واحد يكون عالما بما فيه يتغير بتغير تلك المدركات
اذا تمهد هذا فنقول علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الاول اي بحيث
لا يتغير وليس عالما بها على الوجه الثاني اي من حيث هو جزئي ما
متغير والا اي وان لم يكن غير عالم بالجزئيات بل يكون عالما بها لزم

كونه تعالى محلا للحوادث لان العلم هو حصول صورة مساوية للمعلوم في
الماهية في ذات العالم فلو فرض علمه تعالى بالجزئي الزماني كزيد مثلا
على وجه يتغير مثل كونه كاتبا ثم يتغير ذلك الجزئي المفروض بان يترك
الكتابة فان بقيت تلك الصورة الحاصلة في ذات العالم المنتزعة من
ذلك الجزئي باعتبار كونه كاتبا كما كانت اولا كان ذلك العلم جهلا مركبا
لعدم مطابقته للواقع والا اي وان لم تبق الصورة المذكورة كما كانت
اولا بل زالت وحصلت صورة اخرى مطابقة للجزئي المذكور بحسب صفته
الحادثة كانت ذاته محلا للصورة المتغيرة بحسب تغير الجزئيات وكل
من اللازمين اعني الجهل وكونه محلا للحوادث نقص يجب تنزيهه عنه تعالى قالوا
وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة
على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلة جسمانية وكذا الحال في الجزئيات
المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست
متشكلة ولا متغيرة اذ قد ارتفع المانع فانه تعالى يعلمها بلا محذور كذاته وذوات العقول
وهذا الكلام منهم يناقض قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان
ذات الباري تعالى علة لجميع الممكنات وانه تعالى يعلم ذاته المقدسة بالكنه اذ
يلزم من هذه المقدمات ان يكون عالما بجميع الاشياء كليا كان او
جزئيا والعجب منهم انهم مع دعواهم الذكاء كيف غفلوا عن هذا التناقض
وقد التجاوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير والتشكل

واب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بمواقع يمنع طردها
وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية فهم اذن واقعون بين امور خمسة
لا بد من التزام احدها للدفع هذا التناقض اما ان يثبتوا للجزئيات علة
لا ينتهي في التسلسلة الى العلة الاولى لئلا يلزم من كونه عالما بذاته ان
يكون عالما بالجزئيات او لم يجعلوا العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول فعلمه
بذاته لا يوجب العلم بالجزئيات او يعترفوا بالعجز عن اثبات عالميته تع
ذاته اي لا يجعلوه عالما بذاته ليلزم علمه بالجزئيات او لم يجعلوا العلم حصول
صورة مساوية للمعلوم في العالم حتى يلزم حصول صورة متجددة في ذاته
فيصير محلا للحوادث وهذا هو العمدة في دفع الشبهة او يجوزوا كونه محلا
للحوادث فح يكون عالما بالجزئيات المتغيرة وكل من هذه الخمسة مناف
لمذهبهم لا يلتزمونه اصلا والجواب عن الشبهة انما يلزم ما ذكره
من صيرورته محل الحوادث على تقدير كون علمه زايدا على ذاته ويكون عبارة
عن حصول الصورة المذكورة واما اذا كان علمه عين ذاته كما هو راي الشيعة
او صفة حقيقية قايمة بذاته ذات تعلقات بالمعلومات كما هو راي الاشاعرة
لم يتغاير العلم بتغاير الاعتبار في المعلوم والتغير في التعلقات والاضافات
جايز كيف والله تع كان قبل الموجودات وهو معها وسيكون بعدها
فلا يلزم تغير علمه تع بل تغير تعلقات علمه لانا نعلم بالضرورة ان من علم
تغير المعلوم يلزم من تغيره تغير ذاته ولا يخفى ان طريق المتكلمين في بيان عالميته تع

جارية في الكليات والجزئيات صادرة عنه بالاختيار وهي محكمة
متقنة فيكون عالما بها فايدة في تحقيق معنى الحيوة وانه حي فنقول
اتفق اهل الملل وغيرهم علما انه تع حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها
في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما اشعر به كلام الامام في المحصل واما قوة
يتبع ذلك الاعتدال لو كانت نفس قوة الحس والحركة كما هو راي البعض او
مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا ولا يتصور الحيوة بهذه المعاني في حقه تعالى
فقال جمهور الاشاعرة وبعض المعتزلة انها صفة حقيقية قايمة بذاته تع توجب
صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم والقدرة له فقط
لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا من غير مرجح ولا يخفى ان هذا
الاستدلال مبني على تماثل ذاته لساير الذوات والحق ان ذاته تعالى مخالفة
لساير الذوات فقد تقتضي لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير
مرجح ومعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته علة صحة العلم كما
فعله هو الاولى من جعله نفس صحة العلم كما فعله الباقون فمن اراد اثبات
الزيادة فعليه الدليل وذهب الشيعة وابو الحسن البصري من المعتزلة وبعض
الاشاعرة الى ان حياته عبارة عن كونه عالما قادرا وهو مذهب الحكماء
واختاره المص وقال الحي عند المتكلمين كل موجود كالسحيل اي يصح ان يقدر
ويعلم واما ان معنى الحيوة هي نفس صحة العلم والقدرة او غيرها فقد عرفت الخلاف
فيه والباري سبحانه ثبت انه قادر عالم بلا خلاف الا من شرذمة لا يعبؤا بهم

وقد عرفتهم فوجب ان يكون حيا فايدة اخرى تشتمل على تحقيق معنى ارادته
وسمعه وبصره وفيها مسئلتان الاولى في بيان معنى ارادته قال الحكماء ارادته
هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال النجار ارادته امر عدمي
اعني عدم كونه مكرها مغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل
غيره الامر به وقال الاشاعرة ووافقهم في ذلك معتزلة البصرة انها صفة
حقيقية مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع وقد
عرفت ما فيه في نفي الصفات وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة
كالنظام والجاحظ والعلاف والبلخي هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما
يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل
ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه انحصر داعيته
في العلم واليه ذهب الشيعة واختاره المصنف فقال علمه تعالى بان في الايجاد او
في الترك مصلحة مرجحة احدهما على الآخر يسمى ارادة وارادته قديمة اما عندنا
والحكماء فلكونها عين ذاته وذاته قديمة واما عند الاشاعرة فلاستحالة
اتصافه بالحوادث وذهب الجبائية من المعتزلة الى انها حادثة قائمة بذاتها
لا بذاته ولا يخفى فساده وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته ويعلم
لان الحادث كيف قائما بذاته
بطلانه مما مر من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى المسئلة الثانية
في تحقيق معنى سمعه وبصره اعلم ان طائفة من المتكلمين ذهبوا الى ان ادراك
الجزئيات بالحواس الخمس هو نفس العلم بها فادراك المسموعات بالة مع

علم بها وادراك المبصرات بالمبصر علم بالمبصرات وهكذا سائر ادراكات
الحواس وخالفه بعضهم مستدلا بانا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم رايناه فانا
نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى
بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصرات لم يكن هناك فرق فالظاهر
ان هذا الاستدلال انما يتم لو امكن العلم بالجزئيات بطريق آخر سوى الحس
وهو ممنوع فان الجزئيات من حيث خصوصياتها لا يدرك الا بالحس اذا
عرفت هذا فنقول ذهبت الطائفة الاولى الى ان سمعه وبصره هو علمه با
المسموعات والمبصرات وسمعه وبصره راجعان الى صفة العلم عند هؤلاء
وذهبت الطائفة الثانية الى انهما صفتان زائدتان على العلم لكنهما ليستا
بآلة جسمانية لاستحالتها في حقه تعالى والى هذا ذهب الاشاعرة والكرامية
وبعض المعتزلة والاول مذهب الشيعة وابي الحسين البصري والكعبي واختاره المصنف
فقال علمه تعالى بالمدركات اعني المحسوسات بالحواس الخمس الظاهرة يسمى ادراكا
وانما قيد الحواس بالظاهرة لان الحواس الباطنة مما لا يقول به المتكلمون لان
ادلتها مبنية على اصول فلسفية لا تتم على قاعدة الاسلام وعلمه بالمسموعات
والمبصرات يسمى سمعا وبصرا وهو اي الله باعتبارها اي الصفات التي فيها
اي في هذه الفائدة يسمى مريدا ومدركا وسميعا وبصيرا وانما لم يوصف با
الذوق والشم واللمس وان كان عالما بالمذوقات والمشمومات والملموسات
لعدم ورود النقل بها ثم العمدة في اثبات السمع والبصر له تعالى انه مما علم بالضرورة

من دين محمد صلعم ولا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية
والقرآن والحديث مملوءة منه بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضرورة
بلا اشتباه فيه واستدل عليه بعض المتكلمين بدليل مزيف طويناه قطعا
للتطويل فالنقل دل على انه سميع بصير والعقل على استحالة الآلات الجسمانية
في حقه تعالى فيكون راجعا الى العلم او الى صفة اخرى قال بعض المحققين لا يبعد
ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما فائدة اخرى في تحقيق معنى الرؤية وانه تعالى
هل يصح ان يرى اولا قال الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا يعني الاشاعرة
على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا
في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم
والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا انتهى كلامه والمعتزلة حكموا بامتناع الرؤية
عقلا قال بعض الافاضل لا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
وانيا ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما تاما وهذه الحالة مغايرة
للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم
فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية ثم قال والله تعالى ليس جسما
ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح
ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر وان يحصل للعبد بالنسبة
اليه الحالة المعبر عنها بالرؤية وهذا مما انفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك

سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناؤه على اعتقادهم
كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا يكون في جهة فلم الرائي ولا متحيز
لا او في حكم المقابل فيمتنع ان يرى ويدعون في ذلك الضرورة موافقين للمعتزلة ثم
الحق ان الرؤية في حقه تعالى محال والدليل عليه ان كل ما كان في الجهة محدث بالضرورة
وينعكس بعكس النقيض الى كل ما ليس بمحدث لا يكون في جهة والواجب ليس بمحدث
فلا يكون في جهة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا
فذهب محمد بن كرام الى ان كونه في جهة ككون الاجسام اي هو قابل للاشارة
الحسية وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وانه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد
بعضهم ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال
هو مواز للعرش غير مماس له وذهب بعضهم الى كونه في الجهة ليس ككون
الاجسام فيها والمنازعة مع هذه القبائل راجعة الى مجرد اللفظ دون المعنى
واطلاق اللفظ عليه يتوقف على اذن الشرع ولم يثبت لنا في اثبات
ما هو الحق الا ما تقدم من نفي المكان والجهة واذا لم يكن الواجب في جهة لم يكن
ادراكه بآلة جسمانية يعني حاسة البصر لانه لا تدرك بها الا ما كان جامعا
لتسعة شرائط الاول ان يكون في جهة مقابلة للباصرة او في حكم المقابلة
كالمرئي في المرآة الثاني كونه جائز الرؤية بان لا يكون مجردا بل متحيزا قابلا

للاشارة الحسية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض لها
ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر الثالثة سلامة الحاسة
ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفي با
نتفائها الرابعة عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر اصلا الخامسة
عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا السادسة
عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها السابعة عدم غاية
القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية الثامنة عدم الحجاب
الحائل اعني الجسم الملون المتوسط بينهما التاسعة ان يكون مضيئا بذاته او بغيره
لعجز الباصرة عن ادراك ما ليس بمضيء اصلا ويعلم من ذلك اي من انه لا يدرك
بحاسة البصر الا ما اجتمع فيه تلك الشرائط انه تعالى لا يرى بحاسة البصر لان
الرؤية بها اي بالحاسة لا يمكن الا مع المقابلة المقارنة للشرائط المذكورة
وهي اي المقابلة المذكورة لا تصح الا في شيئين الحاصلين في جهة وهو الرائي
والمرئي واذا لا يصح الشرائط اعني المقابلة لا يصح المشروط اعني الرؤية وهو
المطلوب وايضا نقول لا نعقل من هذه الشرائط في حقه تعالى الا سلامة الحاسة
وصحة الرؤية على زعم الخصم لكون البواقي مختصة بالاجسام وهذان الشرطان
حاصلان الان فوجب حصول رؤيته الان لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية
في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة مع انها اعني الرؤية غير حاصلة

باعتراف الخصم والادلة العقلية المذكورة لاثبات الرؤية في غاية الضعف
حتى قال بعضهم التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى
ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية واقوى
النقليات في هذا الباب واشهرها قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع
كونه مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه اولا فان علمه فالعاقل لا
يطلب المح فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون
نبيا كليما الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل
امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اذ لو امتنع لامكن صدق الملزوم بدون
اللازم والجواب عن الاول ان موسى عم انما سالها لقومه لا لنفسه
لانه عم كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه يدل على ذلك قوله تعالى
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية
فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بطريق الاولى وفيه مبالغة لقطع طمعهم وفي
اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول وعن الثاني ان حال نظر موسى عم
الى الجبل لم يكن مستقرا والا لحصل الرؤية لوجوب حصول المشروط عند
حصول الشرط ولم يحصل بالاتفاق فيكون متحركا اذ لا واسطة بينهما فاذن حين

ما علق الله الرؤية باستقرار الجبل كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو
متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على الامكان المعلق بل على استحالته ثم اشار المصنف
اشارة اجمالية الى جواب كل ما استدل به على الرؤية من الظواهر السمعية
بقوله وكل ما ورد مما ظاهره الرؤية مثل قوله صلعم ستروں ربكم يوم القيامة
كما ترون القمر ليلة البدر وقول امير المؤمنين ع حين سئل عن رؤية الله تعالى لم اعبد
ربا لم اره اريد به الكشف التام الشبيه بالرؤية في الظهور والانجلاء اشير
الى هذا قول امير المؤمنين ع حين قيل له وكيف تراه قال لا يدركه العيون بمشاهدة
العيان ولكن يدركه القلوب بحقايق الايمان هداية الى بيان معنى كلامه تعالى
وانه متكلم فنقول اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء
عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر
بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل من الامر والنهي والاخبار من اقسام الكلام
فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه
اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا
وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذن توقف صدق الرسول على كلامه تعالى
فاثبات كلامه تعالى به دور قلنا لا نم ان تصديق الله تعالى اياه كلام
بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام
او لم يثبت فلا دور واختلفوا في معنى كلامه فذهب الشيعة والمعتزلة
الى ان كلامه تعالى اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ

او جبرئيل او النبي ع وهو حادث لما سياتي وقالت الحنابلة كلامه
حروف وصوت وهو قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان فضلا عن المصحف وقالت الاشاعرة الذي ذكره المعتزلة لا ننكره نحن بل
نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت
امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول
هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ونزعم انه غير العبارات اذ
تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام لا يختلف ذلك المعنى
النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وغير
الارادة اذ قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده بل يطيعه ام لا في ذلك — يطيعه
هو صفة اخرى مغايرة للعلم والارادة وهو واحد ينقسم الى الامر والنهي
والخبر والاستفهام والنداء بحسب التعلق فانه باعتبار تعلقه بشيء على وجه
مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا
في البواقي والجواب انه لا يعقل كلام غير مؤلف من الحروف المسموعة
وما ذكرتموه راجع اما الى العلم او الى الارادة واختار المصنف مذهب الشيعة فقال
فعال الباري تعالى قادر على ايجاد جميع الممكنات فيكون قادرا على ايجاد حروف
واصوات منظومة اي مرتبة في جسم جامد كما اوجد في شجرة موسى ع او غير
جامد وانما خص الجامد بالذكر في المشهور لان كون الحروف والاصوات كلامه تعالى
وهو باعتبار خلقه اياه متكلم لا باعتبار اتصافه به لامتناع اتصافه تعالى بالحوادث

فيه بايجاد الله تعالى اظهره وهو اى الموجود المنتظم من الحروف والاصوات ح

ويعلم من تركيبا اي الكلام المذكور من الحروف والاصوات كونه غير قديم لانه
عرض لا يبقى اي لا يمكن بقاؤه بل هو على التجدد والانقضاء وحصول
كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه مشروط بانقضاء الآخر فيكون
للحروف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحروف الآخر انقضاء فلا
فلا يكون هو ايضا قديما فكيف يكون المركب من الحروف الحادثة قديما
ولا يخفى انما ينتهض حجة على الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ دون الاشاعرة
فانهم معترفون بحدوث المركب من الحروف المسموعة ويثبتون قدم
الكلام النفسي فصار النزاع بيننا وبينهم الى اثبات الكلام النفسي
ونفيه والا فنحن لا نقول بحدوث المعنى القائم بالنفس وهم لا يقولون
بقدم المنتظم من الحروف ولهذا قال المصنف فان قيل من جانب الاشاعرة
ليس المراد من كلامه تعالى هو المنتظم من الحروف المسموعة حتى يلزم كونه
حادثا بالدليل الذي ذكرتم بل المراد من كلامه حقيقة اي صفة موجودة
قائمة بذاته انه يصدر عنها هذه الحروف والاصوات وهي اي تلك
الحقيقة قديمة لانها صفة الله تعالى ولا يجوز ان يكون صفته حادثة قلنا
انا بينا ان مصدرها اي مصدر هذه الحروف والاصوات ليس الا
ذاته تعالى وانه لا قديم في الوجود سواه فان ساعدونا في المعنى و
قالوا ان ذاته تعالى باعتبار كونه مصدرا للحروف والاصوات المذكورة
تسميه كلاما نفسيا ونقول انه قديم فلا نزاع بيننا وبينهم في

حدوث الكلام وقدمه الا في اللفظ دون المعنى فانا نقول كلامه بمعنى
المنتظم من الحروف حادث وهم يقولون كلامه بمعنى ذاته الموجد لتلك
الحروف قديم لطيفة تتضمن بعض المسائل من مباحث اسماء الله تعالى
قد اشتهر ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه
ليس في اللفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره
فان هذا مما لا يشتبه على احد بل في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هو
هو ام هو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال ابو الحسن
الاشعري قد يكون الاسم او مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هو نحو الله
فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق
مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو
ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان هذه
الصفة عنده لا هو ولا غيره اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما في الكتاب
فنقول قد ثبت انه تعالى ذات واحدة مقدسة وانه لا مجال للتعدد في
رداء كبريائه لا التعدد بحسب الاجزاء ولا بحسب الجزئيات ولا بحسب الصفات
الحقيقية لكن له تعلقات بالغير مثل كونه عالما به قادرا عليه محسنا اليه الى غير ذلك
فقد يلاحظ ذاته المقدسة من حيث هي مع قطع النظر عن هذه التعلقات
ويطلق عليه اسم آخر فالاسم الذي يطلق عليه من حيث ذاته من غير اعتبار
غيره ومع قطع النظر عن تعلقه ليس الا لفظة الله فانه اسم لذاته المقدسة

من حيث هي من غير اعتبار معنى فيه كما مر واختلف في انه جامد او مشتق
فقيل جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه وقيل مشتق
واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام
اذا عبد او من وله اذا تحير وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة
لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضم في وجوه والحق ما قاله بعض
المحققين كما تحيرت افهام اولي الالباب في ادراك ذاته تحيرت في
ادراك اسمه ايضا واما ما عداه اي ما عدا اسم الله تعالى من الاسماء
فاما ان يطلق عليه باعتبار اضافته الى الغير كالقادر فانه يطلق عليه
باضافته الى الممكنات باعتبار صلاحية التأثير فيها والعالم يطلق عليه
باضافته الى الاشياء من حيث انكشافها عنده وحضورها لديه والخالق
يطلق له باضافته الى الموجودات من حيث ايجادها والكريم تعالى له باعتبار
انه منح العوارف الكاملة على كل ما عداه او يطلق عليه الاسم
باعتبار سلب الغير عنه كالواحد فانه يطلق عليه باعتبار سلب المشارك
عنه في ماهيته وصفات كماله وقد يروى بدله الاحد ويفرق
بينهما فيقال هو احدي الذات اي لا تركيب فيه وواحدي الصفات
اي لا مشارك فيها والفرد يطلق عليه باعتبار نفي الصاحبة والولد عنه
والغني يطلق باعتبار سلب الحاجة عنه في ذاته وصفاته والقديم يطلق باعتبار
سلب الاول عن وجوده او يطلق عليه باعتبار الاضافة والسلب معا كالحي

فانه يطلق عليه باعتبار سلب امتناع العلم والقدرة عنه اللذين كانا باعتبار
الاضافة فقد اعتبر وانه سلب الامتناع والاضافة في ضمن العلم والقدرة والعزيز
يطلق عليه باعتبار كونه قادرا تام القدرة وسلب المثل عنه والواسع تعالى يطلق عليه
من حيث اتساع وجوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته
جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان والرحيم يطلق له باعتبار كونه موصلا
للخيرات الى ارباب الحاجات وتنزهه عن لوازم الآفات اعلم ان
المتكلمين اختلفوا في ان اسماء الله تعالى توقيفية اي يتوقف اطلاقها
على اذن الشرع فيه اولا وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية
جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق
اذن شرعي اولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من الاشاعرة
كل لفظ دل على معنى ثابت له تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن
اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ثم قال لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم
غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل
علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك

ما يراد تعريفه على الله مع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد
به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح
في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى
يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط تحرزا عما يوهم باطلا
لعظيم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى شرع وقال المص وكل اسم يليق بجلاله اي بصفاته
السلبية او بصفة القهر ويناسب بجماله اي بصفاته الثبوتية او بصفة اللطف
مالم يرد به اذن شرعي جاز اطلاقه عليه الا انه ليس ذلك الاطلاق من الادب
لجواز ان لا يناسبه من وجه آخر لا نعلمه وكيف لا يتوقف اطلاق اسمائه
على اذن الشرع والحال انه لولا غاية عنايته ونهاية رافته في الهام الانبياء
والمقربين اسماءه لما جسر احد من الخلق ان يطلق عليه واحدا من اسمائه عليه
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد جاء في الصحيحين
ان الله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدة من احصاها دخل الجنة
وليس فيها تعيين تلك الاسماء ولكن الترمذي والبيهقي عيناها كما هو
المشهور واحصاها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرر مجموعها وتعدادها مرارا
واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها نسال الله ان يوفقنا
للعلم والتحقق بها انه اللطيف المجيب ختم لباب التوحيد وارشاد للطالبين

الى طريق النجاة فنقول هذا القدر الذي ذكرنا في معرفة ذاته وصفاته التي
هي اي تلك المعرفة اعظم اصل من اصول الدين بل هو اي المعرفة المذكورة
وتذكيره باعتبار الخبر اصل الدين لا غيره اذا حققها المكلف والتزم
مقتضاها من اصناف عبادة الخالق واستقام على ذلك كاف في تحصيل
النجاة ولا تكليف بما زاد على ذلك القدر اذ لا يعرف بالعقل البشري اكثر منه
اي من القدر المذكور ولا تيسر في علم الكلام الذي هو المتكفل لتحصيل هذه
المعرفة التجاوز عنه اي عن ذلك القدر اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة
عن النقائص غير مقدورة للانام ولا يمكن ان يحصل لهم العلم بكنه ذاته كما هي
وهذا مما اتفق عليه الحكماء والشيعة والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالغزالي
وامام الحرمين وبعض الاشاعرة توقفوا في جواز العلم بحقيقته كالقاضي
ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع
والقائلون بالجواز اختلفوا في الوقوع وجمهور المحققين على ان العلم بكنه
حقيقته على تقدير جوازه غير واقع وقال بعض الاشاعرة والمعتزلة بالوقوع
لنا ان العلم بكنهه ليس بديهيا وهو ظ فتحصيله اما بالرسم ولا يفيد الكنه
او بالحد ولا يمكن لحده لانتفاء الجزء عنه وكمال الهيبة من ان يناله ايدي العقول
والاوهام وربوبيته اعظم من ان تتلوث بالخواطر والافهام واستدل القائلون
بعدم وقوع العلم بحقيقته ان الذي نعرفه منه ليس الا اعراض عامة مثل انه
موجود وسلوب لكونه واجبا غير قابل العدم ولا يسبقه عدم ولا تحقه

فما وليس في جهة ومكان او اضافات لكونه قادرا عالما ولا شك ان العلم
بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة بل يدل على ان هناك حقيقة
مخصوصة متميزة في نفسها عن ساير الحقايق واما عين تلك الحقيقة المتميزة فلا
وانما قلنا ان المعلوم منه ليس الا اعراض عامة اذ لو جاوزنا عن ذلك وادركنا
ادراك صفة اخص مما ذكرنا صفناه اي نسبناه الى شي لا صفناه اي بعض
ما عداه من جهة الموافقة فيثبت له تعالى ذلك البعض ومن جهة المخالفة ما سمع
وح سلبنا عنه تعالى ما فالحب انهما ما حقيقتنا ان نوجد له تعالى بسبب اي
بسبب تلك الاضافة وصف ثبوتي او سلبي او يحصل له تعالى نعت ذاتي معنوي اي صفة
حقيقية قائمة بذاته واراد بالوصف الثبوتي ما لا يكون السلب داخلا في
مفهومه فيحيل على الاضافات فلا يكون قوله ويحيل الخ تكرارا تعالى الله
عن ذلك الوصف الذي يوجد بسبب تلك الاضافة ولا يليق بذاته علوا كبيرا
اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقايق كما هي وعملية
كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين واتفقت الملة
والفلسفة على ان كمال الانسان انما هو بتكميل قوتيه من جهة العلم والعمل
وان السعادة العظمى والمرتبة العليا معرفة الصانع بما له من صفات الكمال
والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشاة الاولى
والآخرة وبالجملة معرفة المبدا والمعاد المشار اليه بالايمان بالله واليوم
الآخر وما احسن ما اشار اليه امير المؤمنين ع من ان المعتبر بالمبدا والمعاد

من كمال القوة العملية نظام المعاش
ونجاة المعاد ومن النظرية العلم ح

وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرءا اخذ لنفسه
واستعد لرمسه وعلم انه من اين وفي اين والى اين والطريق الى هذه
المعرفة من وجهين الاول طريق النظر والاستدلال وغاية ثمرته في هذه
المعرفة القدر الذي ذكر ولا يمكن التجاوز عنه ولا يتيسر في علم الكلام
تحصيل اكثر منه والثاني طريق اهل الرياضة والمجاهدة والادراك الحاصل
بهذا الطريق اقوى من الحاصل بالطريق الاول لما سنذكره ولما اشار المصنف
الى الطريق المخصوص بالقوة النظرية اراد ان يشير الى الطريق الثاني
المخصوص بالقوة العملية فقال ومن اراد الارتقاء في باب معرفة المبدا
والمعاد عن هذا المقام الذي هو مقام النظر والاستدلال ينبغي ان
يتحقق ان وراءه ما هو اعلى منه المرام وهو ما يترتب على الرياضات
الحقانية والمكاشفات الروحانية وهو مما لا يقتدر لبيانه لسان التقرير
ولا يحيط بذكره دائرة التحرير ولهذا اجمل الاشارة اليه في التنزيل بقوله
عز من قايل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وافصح اثره صاحب
الوحي بقوله ص هناك ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر فلا يقتصر الطالب بهمته على ما ادركه بالنظر والاستدلال ولا يشغل
عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي امارة الامكان الذي يحتوي على شوائب
الحدوث والعدم ولا يقف عند زخارفها اي الكثرة وعني بزخارف رف
الادراكات المتعلقة بالكثرة والزخرف للموه وانما كان تلك

الادراكات زخارف فانها لا تخلو عن الشبهات الوهمية لان الوهم
له استيلاء في طريقة المباحثة فلا تخلو حكم عقلي عن شبهة وهمية وان
ضعفت بخلاف الصور المفاضة على النفس بعد الرياضة والمجاهدة
فان القوى الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنازعها فيما
تحكم بها وانما لم يجز الوقوف عند تلك الزخارف لانها المزلقة
التي هي محل زلة القدم بل ينبغي ان يقطع الطالب عن نفسه العلائق
الدنيوية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية لانها تمنع النفس عن التوجه
الكلي الى المقصد الحقيقي وتلك الموانع اما من الحواس الظاهرة
كالصور الحسنة والاصوات الطيبة والروايح الملائمة والمطعومات
الملذذة والملبوسات اللينة او الباطنة كتخيل تلك الصورة او توهم
محبة او مبغضة او تعظيم امر او تحقيره او تمني حصول مال او جاه او من القوة
الحيوانية بسبب خوف او غضب او شهوة او انتظار ملذ او قهر عدو
او حذر مولم واما من الافكار المجازية كالتفكر في امر غير مهم او علم غير
نافع وبالجملة كل ما يصير به المطلوب الحقيقي محجوبا والخلوة عند اهل السلوك
عبارة عن ازالة هذه الموانع ثم مريد الخلوة ينبغي ان يختار موضعا يقل فيه
الامور المحسوسة باحد الحواس ليسهل عليه ارتياض النفس وقهرها وليعرض
ويعرض بالكلية عن الافكار المجازية الراجعة الى الامور الفانية وتتوجه بسره
الى المطلب الحقيقي ويترصد للسوانح الغيبية والواردات القدسية وهو

بالتفكر المرغب فيه بقوله تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون وقوله صلعم
تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة والى ما ذكرنا مفصلا اشار مجملا
بقوله ويضعف حواسه وقواه التي بها يدرك الامور الفانية ويحبس بالرياضة
نفسه الامارة التي هي تشير الى التخيلات الواهية النفس الانسانية اذا
كانت مسخرة للقوة البهيمية بحيث تصير رذايل الاخلاق ملكة لها تسمى
امارة لامرها بالسوء واذا كانت حاكمة عليها منقادة للقوة الملكية
بحيث يكون الاخلاق الفاضلة راسخة فيها تسمى مطمئنة واذا لم يكن شي
منها ملكة لها بل تميل الى الخير تارة والى الشر اخرى واذا صدر عنها
شر لامت نفسها تسمى لوامة ثم مراتب الرياضة اربعة اولها تهذيب
الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن
عن الملكات الردية ونقض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد
الاتصال بعالم الغيب وهي تحلي النفس بالصور القدسية الخالية عن شوايب
الشكوك والاوهام ورابعها ما يتيح لها عقيب ملكة الاتصال والانفصال
عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل وكل وجود
وكمال هو فايض من جنابه ويوجه همته بكليتها الى عالم القدس لتقرير امنيته
على نيل كمال الروح والانس وينال بالخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود
والافضال ان يفتح قلبه باب خزانة رحمته وينوره بنور الهداية التي وعد

بعد مجاهدته حيث قال والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ليشاهد للاسرار
الملكوتية والاثار الجبروتية وتكشف في باطنه الحقايق الغيبية والدقايق
الفيضية فان النفس اذا هذبت ظاهرها وباطنها عن رذايل الاعمال
والاخلاق وقطعت علايقها عن التوجه الى مراكزها الاصلية بمقتضى طباعها
اتصلت بعالم الغيب للجنسية اتصالا معنويا فينعكس اليها ما ارتسمت
فيه من النقوش العلمية فينجلي النفس حـ بالصور الادراكية القدسية
ثم الادراكات الفايضة على النفس في هذه المرتبة اقوى من التي يفيضه
عليها عقيب النظر والاستدلال من وجهين احدهما ان الحاصل عقيب
النظر لا يخلو من الشبهات الوهمية لما مر من ان الوهم له استيلاء في طريقه
الى حده بخلاف تلك الصورة القدسية التي ذكرنا لاضمحلال القوى
الجسمية هناك وصيرورتها مسخرة للقوى العقلية فلا يمكنها المنازعة
لها في حكمها وثانيهما ان الفايض على النفس في هذه المرتبة قد يكون صور
الكثيرة لاستعدادها بصفائها عن الكدورات وصقالتها عن اوساخ
التعلقات لان تفيض عليها تلك الصور كمراة صقلت وحوذي
بها ما فيه صور كثيرة فانه تترائى فيها ما يتسع هي له من تلك الصور والنقش
عليها عقيب النظر هو العلوم التي تناسب تلك المبادي التي رتبت
للتادي الى المجهول كمراة صقلت شيء يسير منها فلا يرتسم فيها الا شيء قليل
من الاشياء والمحاذية لها الا ان ذلك الفتح اعني فتح باب خزانة

الرحمة على قلب السالك وكشف الحقايق الغيبية على باطنه تيا، لم يحط
علمه قدر كل ذي قدر ونتايج لم يعلم مقدارها كما جد كل ذي جد بل ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء جعلنا الله واياكم من السالكين لطريقة المستحقين لتوفيق
المستعدين لالهام كشف المستبصرين بتجلي هدايته وتدقيقه امين
رب العالمين الفصل الثاني في العدل وستعرف معناه
تقسيم للفعل الى اقسام الحسنة تنفع به في المباحث فنقول الفعل
اما ان يتصف بامر زايد على حدوثه اولا الثاني مثل فعل النايم والساهي
واما فعل البهايم فقيل لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل الصبي مختلف
فيه والاول اما حسن او قبيح لان كل فعل اما ان ينفر العقل منه اولا و
الاول قبيح والثاني حسن والحسن اربعة اقسام لانه اما ان ينفر العقل
من تركه اولا والاول واجب والثاني مندوب ان ترجح فعله ومكروه ان
ترجح تركه لهما ومباح ان تساويا ولذلك اي ولان القبيح ينفر العقل
من فعله والواجب ينفر العقل من تركه يذم العقلاء فاعل القبيح وتارك
الواجب لارتكابه ما ينفر العقل عنه واعلم ان مسئلة الحسن والقبح العقليين
من المسايل الخلافية المشهورة بين العقلاء فلابد اولا من تحرير محل النزاع
ليكون النفي والاثبات واردين على شيء واحد فنقول الحسن والقبح
يقالان لمعان ثلث الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع في ان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد

الغرض يكون حسنا وما خالفه يكون قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما وذلك ايضا عقلي يختلف بحسب
اختلاف الاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه مفسدة لاوليائه
الثالث تعلق المدح والثواب عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك
وهذا هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي لان الافعال كلها متساوية
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند
المعتزلة عقلي قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة
او مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا
تدرك بالعقل اصلا لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثم جهة محسنة كصوم
آخر يوم من رمضان او مقبحة كصوم اول يوم من شوال اذا تقرر هذه المقدمة
فلنرجع الى ما في المتن قال اصل في الاشارة الى الخلاف بين الفريقين
واثبات ما هو الحق فنقول انكرت المجبرة يعني الاشاعرة القائلين
بالجبر والفلاسفة الحسن والقبح والوجوب العقلية قالوا القبح عندنا ما نهي عنه
شرعا تحريما او تنزيها والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها بل الشرع هو المثبت والمبين ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه

وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبح حسنا والحسن قبيحا
وقالت الفلاسفة لا سبيل للعقل النظري في معرفة حسن الاشياء
وقبحها بل الحاكم بذلك العقل العملي ولاهل العدل يعني المعتزلة القائلون بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي ولذلك لقبوا باهل العدل عليها اي على الاحكام العقلية
التي هي الحسن والقبح والوجوب دلائل لا تخرج عن نوع ضعف طوينا ذكرها اقتداء
بالمصنف والاولى اثباتها اي تلك الاحكام بالضرورة لان الاستدلال لا بد من
انتهائه اليها اي الضرورة دفعا للدور والتسلسل ولما ورد ههنا اعتراض بان
العلم بحسن الاشياء وقبحها لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء ولعدم الاشتباه
في الاحكام الضرورية ولما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الكل اعظم من
الجزء لان الضروريات لا تتفاوت والتالي باطل لوجود الاختلاف والتفاوت
فالمقدم مثله اشار الى جوابه بقوله وسبب اختلاف العقلاء والاشتباه
في الحكم المذكور اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات معاني الفاظ المحكوم
عليه وبه فانه قد لا يتصور الاطراف على وجه يكون مناط الحكم وح فيقع الاختلاف
واما اذا تصور على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلا ولا ينافي ذلك الاشتباه الحاصل
من عدم تصور الاطراف على ما ينبغي ضرورية الحكم لان التصديق الضروري هو الذي
اذا حصل تصور الطرفين حصل الحكم من غير حاجة الى وسط اي دليل لاجل الحكم بل
ان توقف على نظر وكسب يكون ذلك لاجل التصورات التي في الاطراف
ومحل النزاع يعني الحكم بحسن الشي او قبحه كذلك ضروري بالمعنى المذكور فان من تصور حقيقة

الواجب والقبيح وتصور يعني نفور العقل لحكم بالضرورة بنفور العقل عن ترك
الاول اي الواجب وفعل الثاني يعني القبيح من غير توقف على مراۤو من دليل
او حدس او تجربة واما حديث التفاوت فجوابه ان ذلك لسبب الف البعض
ببعض الضروريات وهي لما لو فهامتي ورد عليها اقبل بما لو نها كالوجدانيات
اصل في بيان انه تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب والامة
اجتمعت على ذلك فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور
منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب
عليه يفعله والدليل على ذلك ان واجب الوجود تعالى قادر عالم بتفاصيل جميع الاشياء
ومن جملتها القبايح وترك الواجبات فيكون عالما بتفاصيل القبايح وترك
الواجب وهو مستغن عن فعل القبايح وترك الواجب لما تقدم من الاصول
في المباحث السابقة من انه غني بالاطلاق عن الغير في ذاته وصفاته وكل
من كان كذلك اي عالما بالقبيح من حيث هو قبيح مستغنيا عنه يستحيل عليه
فعل القبيح وترك الواجب بالضرورة والا يلزم السفه تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا اي ينتج ترتيب المقدمات المذكورة ان الواجب لا يفعل القبيح
ولا يخل بالواجب اي لا يتركه وهو المطلوب اصل في بيان ان افعال
العباد هل هي واقعة بقدرتهم او بقدرة الله تع قال الشيعة وجمهور
المعتزلة الافعال التي تصدر عن عبيده هم موجدوها بالاختيار وذلك لانها
اي تلك الافعال تحصل منهم بحسب دواعيهم وارادتهم بالضرورة فان من رام

اي هي واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار

دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب داعيه وارادته فهو موجده وعند
الفلاسفة ووافقهم في ذلك امام الحرمين من الاشاعرة ان العبيد هم
موجدوها بالايجاب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا اتفق
حصول الشرايط وارتفاع الموانع وعند المجبرة اوجدها الله فيهم اي في العبيد
فالافعال عندهم واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله
سبحانه جرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تع اذ لا
عندهم في الوجود الا الله وقالت طايفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا
فقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني يقع بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا
بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي ابو بكر على ان
تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته من كونه طاعة او معصية
كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى
وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره
واحتج ابو الحسين البصري على المذهب الاول بالضرورة اي زعم ان العلم بذلك
ضروري ولا حاجة الى الاستدلال وذلك لان كل احد يجد من نفسه التفرقة
بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين
من هذين القسمين يستندان الى داعيه واختياره وانه لولا ذلك الداعي
والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته

بحسب مقصوده وارادته كل
من حصل منه الفعل

ودواعيه بل الحيوانات العجم تفرق بين مقدورها وغير مقدورها فكيف بكان
ولهذا يقصد للطفر على الجدول الضيق دون الواسع وليس ما ذكره ابو الحسين ببعيد
فيكون انكاره سفسطة مصادمة للضرورة وان تنزلنا من دعوى الضرورة
في هذا المطلب واستدللنا عليه قلنا لو كان فعل العبد بمحض قدرة الله من غير تأثير
لقدرة العبد لجاز تحرك الجبل العظيم باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد
القوي في الغاية كان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة ونقول
ايضا ان وجد شيء من القبائح في العالم فالعبيد موجدوا افعالهم بالقدرة والاختيار
واللزوم اعني وجود شيء من القبائح ثابت بالضرورة وباعتراف الخصم ايضا
فكذا اللازم يكون ثابتا بيان الملازمة انا بينا ان فعل القبيح محال على الواجب
فيكون فاعله اي القبيح غيره اي الواجب واذا ثبت ان فاعل القبيح هو العبد
فكذا فاعل الحسن لعدم القائل بالفصل ولانا نعلم بالضرورة ان فاعل القبيح
هو فاعل الحسن لا شخص آخر فان الذي كذب هو الذي صدق والمنازعة
فيه مكابرة وعن الحسن البصري بعث الله محمدا صلعم الى العرب وهم قدرية
يحملون ذنوبهم على الله تعالى وتصديقه قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها آباءنا والله امرنا بها وقد عرفت معنى القدرية والموصوف بها
ولما كان اسناد فعل القبائح الى الله تعالى امرا شنيعا حاول الاشعري مخرجا
منه فقال الفعل بخلق الله وكسب العبد ومعناه انه جرى عادة الله بان يوجد
في العبد مخلوق الله مكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته

من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له فاشار المص
الى جوابه بقوله والذي اثبته ابو الحسن الاشعري في العبد وسماه بالكسب
واسند وجود الفعل وعدمه الى الله خلقا والى العبد كسبا ولم يجعل للعبد شيئا
من التأثير غير معقول عند التحقيق والتفتيش فانا نقول له ان كان للعبد تأثير
في وجود الفعل وسميته كسبا فقد صدر من العبد فعل اختياري فبطل قولك
لا مؤثر في الوجود الا الله وان لم يكن له تأثير اصلا ويكون بمحض قدرة الله تعالى
فقد التزمت القول بالجبر واسناد القبيح الى الله تعالى فلا فائدة في اثبات المعنى
الذي سميته كسبا الا التطويل للمسافة بلا طائل شبهة للمجبرة في دعواهم هذه
وجواب عنها قالت المجبرة ان كانت القدرة والارادة في العبد من الله تعالى
والحال انه بعدمهما يمتنع الفعل ومعهما يجب فالفعل صادر من الله والملزوم
اعني كون القدرة والارادة من الله من ظاهر الثبوت باتفاق الخصم
فكذا اللازم ثابت والجواب عن الشبهة انه لا يلزم من كون آلة الفعل اي
القدرة والارادة من الله ان يكون الفعل منه غاية ما في الباب انه
تخييل وبينهما من الايجاب بان يكون الفعل واجب الصدور من العبد بقدرته
ولا يكون له اختيار في تركه كالنار في الاحراق وليس هذا مذهبكم اما الجبر
الذي هو مذهبكم بان يكون الفعل بمحض قدرة الله تعالى من غير تأثير لقدرة
العبد اصلا فلا يلزم منه ويمكن دفع الايجاب ايضا بان نقول ان كون آلة
الفعل من الله تعالى مسلم الا ان فعل العبد تابع لداعيه وارادته بالضرورة فيكون

فيكون فعله باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا القدر اعني كون الفعل تابعا
لارادته ودواعيه وبعد ظهور كون فعله اي العبد تابعا لداعيه وارادته ان سموه
ايجابا لكون الآلات من القدرة والارادة صادرة من الله كان ذلك منازعة
في مجرد التسمية لا في المعنى فانا نقول العبد مختار في فعله بمعنى ان فعله تابع لقدرته
وارادته وانتم تقولون انه غير مختار بمعنى اي قدرته مخلوقة لله تع ولا مضايقة
فيها اي في التسمية اذ لكل احد ان يصطلح على ما شاء ولو قالوا اي المجبرة
في تقرير الشبهة ان الله خلق العبيد فوجد منهم الفعل ولو لم يخلقهم لما كانت
الافعال اي لما وجدت ولما خلقهم كانت وثبتت الافعال منهم فيكون
هو تع فاعلا بعيدا لها اي لتلك الافعال لان فاعل السبب فاعل للمسبب
كان جواب لو في قوله ولو قالوا لو اشكل قولهم الاول في ايهام الايجاب دون
الجبر واسهل في ذلك ولم يحتج الى اثبات ان القدرة والارادة من الله تع
لكن لا يخفى على العاقل ما فيه من الضعف لان الكلام في المباشر القريب للافعال
هل هو الله تع او العبد فاثبات ان المباشر العبيد هو الله تع نصب الدليل
في غير محل النزاع فيكون باطلا شبهة اخرى لهم في هذه الدعوى وجواب
عنها قالوا ايضا علمه تع متعلق بفعل العبد لا محالة فما علم عدمه يمتنع صدوره
من العبد والا يلزم كون علمه جهلا وما علم وجوده فهو واجب الصدور عن العبد
فيكون تركه ممتنعا اذ لو فرض تركه من العبد لزم كون علمه جهلا واللازم اعني انقلاب
علمه جهلا محال فالملزوم يعني ترك العبد ما علم الله وجوده او فعله ما علم عدمه

مثله في البطلان واذا كان تركه من العبد او فعله ممتنعا كان العبد مجبورا
في فعله وهو المطلوب قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على
ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم
الاشياء قبل وقوعها قلنا في جوابهم هذا الذي ذكرتم ايضا يوهم الايجاب
بان يكون الفعل صادرا عن العبد بحيث لا يقدر على تركه واما الجبر الذي تدعونه
وهو ان يكون الفعل صادرا من الله تع من غير تاثير العبد فلا يلزم من هذا
ويلزمهم ايضا مثله اي مثل هذا الكلام لاثبات الايجاب في فعل الباري
فنقول كل ما علم الله عدمه من افعال نفسه فهو ممتنع الصدور منه وما علم وجوده
فهو واجب الصدور عنه والا يلزم الانقلاب المذكور ولا مخرج للفعل عنهما
فيبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فلا يكون الواجب فاعلا
مختارا وكل ما اجابوا به عن هذا النقض فهو جوابنا عن شبهتهم على انا نزيد على
ذلك ونقول في حل الشبهة العلم لا يكون علما الا اذا طابق المعلوم فيكون
تابعا للمعلوم بمعنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا
ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان
زيدا سيقوم غدا انما يتحقق اذا هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار واذا
كان العلم تابعا للمعلوم بالمعنى المذكور فلو كان مؤثرا في المعلوم ايضا تابعا له

فيد ور واذا لم يكن العلم مؤثرا في الفعل وجودا وعدما لم يلزم الايجاب
هداية اعلم ان القائلين بكون العبد مختارا في فعله لم يدعوا ان جميع الافعال
الحسنة صادرة منه بل منها ما يصدر عن الله تعالى ومنها ما يصدر عنه فالمصنف
اراد ان يشير اجمالا الى ما يصدر عن كل منهما فقال اذا ثبت ان للعبد اختيارا
فكل فعل يستحق به العبد مدحا كالطاعات او ذما كالمعاصي او تحسين ان
يقال له لم فعلت كذا فهو فعله صدر عنه وما عداه مما لم يستحق به مدحا او ذما
ولم يحسن ان يقال له لم فعلت كذا ككونه حسن الصورة طيب الصوت رشيق القد واضداد
ذلك فهو فعله تعالى لا اختيار للعبد فيها اصلا **اصل** في بيان انه تعالى هل
يفعل لغرض او لا ذهب الاشاعرة والحكماء الى ان افعاله ليست معللة
بالاغراض ووافقهم في ذلك المعتزلة والشيعة واختاره المصنف واستدل
عليه بانه اذا ثبت ان فعل الباري تعالى تبع لداعيه والداعي هو العلم بمصلحة
الفعل او الترك فافعاله تعالى لم يخل عن المصالح التي صار العلم بها داعيا للفاعل
الى الايجاد او الترك دفعا للترجيح من غير مرجح وقولنا افعاله تعالى لم يخل عن المصالح
اي انه انما يفعل لغرض وحكمة باعثة على الفعل مرجحة لاحد طرفي الفعل على
الاخر واحتج الاشاعرة بانه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لا يصلح
غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وهو معنى الكمال اجاب عنه
بانه اذا ثبت انه تعالى كامل ومستغن عن الغير في ذاته وصفاته تعالى فتلك المصالح

اصل

التي صار العلم بها داعيا له الى الفعل لم يعد اليه لتعاليه عن التضرر والانتفاع
بل يعود الى عبيده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم
ولا محذور في ذلك واذا ثبت ان افعاله تعالى صادرة عنه لمصالح يعود الى
عبيده ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصدر عنه
بحضرة في انه تعالى لا يامر بالقبيح ولا يرضى به قد بينا فيما تقدم في بحث الصفات
حقيقة ارادته لافعال نفسه وانها عبارة عن علمه بما في الفعل من المصلحة
واما ارادته لافعال عبيده فهو امره بها وكراهيته نهيهم عنها والتفصيل ان
فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير
المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة والامر بالقبيح يتضمن الفساد
لانه يؤدي الى اختلال نظام النوع المطلوب في غرض الحكيم ولانه يجر الى النسبة
للجهل والسفه الى الامر فلا يامر احد العبيد به وقد بينا فيما سبق انه لا يفعل
القبيح ولا يرضى به اي بالقبيح لان الرضى به قبيح كفعله هذا مذهب الشيعة والمعتزلة
وذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد لجميع الكائنات كلها وانه لا مشيئة
وارادة غير مريد لا يكون فمنهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا
فلا يقال اراد الله الكفر او الفسق لا يهامه الكفر وهو الله الكفر والفسوق
مامور به لما ذهب بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الناس
يجب الرجوع الى التوفيق من الشارع ولا توفيق في الاسناد تفصيلا وذلك

لا الق حالي تر

كما يصح بالنص والاجماع ان يقول خالق كل شيء ولا يصح القاذورات و خالق
القردة والخنازير كما يقال له كل ما في السموات والارض ولا يقال له الزوجات
والاولاد لايهام اضافة غير الملك اليه لنا انه لو كان الكفر او الفسق
مرادا لله لكان الاتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه
بط بالضرورة من الدين وايضا لو كان الكفر مرادا الله موافق لقضائه
والرضى بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضى بالكفر واجبا وهو بط لان الرضى
بالكفر كفر اتفاقا والآيات الدالة على انه تعالى لا يريد القبائح اكثر من ان
تحصى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها والمكروه لا يكون مرادا
وما الله يريد ظلما للعباد ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا اسندوا اشراكهم بارادة الله
وقالوا لو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا كما يقول الاشاعرة ثم انه تعالى
رد عليهم وذمهم بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم واما ما روي عنه صلعم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فليس على اطلاقه بل مخصوص بافعال
نفسه تعالى لغير ذلك بهايات جاءت في الآيات والاحاديث توهم اسناد الشر
والقبيح اليه تعالى ما ورد انه تعالى خالق الخير والشر اريد بالشر ما لا يلايم للطبع وان
كان مشتملا على مصلحة لا ما كان منتهى خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على
معنيين احدهما غير الملايم للطبع كخلق الحيوانات الموذية والثاني ما يكون
مستلزما للفساد والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول قال الحكماء الموجود

اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في
عالم العناصر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه ولا يمكن تنزيه
هذا العالم عن الشرور بالكلية لان ما براء عن الشرور كلية هو القسم الاول
وكلامنا في الخير الكثير الذي يلزمه الشر القليل وقطع الشيء عن لازمه محال وح
كان الخير واقعا بالقصد الاول والشر به واقعا بالتبعية وبالقصد الثاني
وانما التزام فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة
اولا يتألم به سائح في البر والبحر هذا واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو
ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده
اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وعند الحكماء
القضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على
احسن النظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه والقدر عبارة عن وجودها الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقدر في القضاء واليه يشير قوله تعالى وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والمعتزلة والشيعة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون
علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم قال المص في التجريد القضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المح

بعض منها والقبائح الى الله وان اريد معنى الايجاب والالزام صح في الفعل
الواجب خاصة دون غيره من الافعال وان اريد معنى الاعلام والتبيين صح في جميع
الاشياء مقصود في بيان حسن التكليف وهو ماخوذ من الكلفة
بمعنى المشقة فتكليف الباري تعالى هو امر عبيده بما فيه مصلحتهم عاجلا واجلا ونهيهم
عما فيه مفسدتهم كذلك وذلك الامر والنهي لا ينافي الحكمة بل يناسبها وان كان
فيه مشقة عاجلة للعباد واذا كان التكليف مشتملا على مصالح العبيد فلا يكون
قبيحا وبيان ذلك ان الغرض من التكليف هو تعريض العبد للثواب في الاخرة
والثواب منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو بدون استحقاق سابق قبيح
عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر بذبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت
الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جوادا وفضلا لكنه مع ذلك اذا انزل اليه وقام
بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك في ذوق
العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد
ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته
المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما
يستحقونه به واختلفوا في جواز التكليف بما لا يطاق جوزه الاشاعرة
بناء على الاصل الفاسد على اصلهم انه لا يقبح من الله شيء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ومنعه الشيعة والمعتزلة لقبحه عقلا فان من كلف الاعمى بنقط المصحف وعبده
الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد

بالجماد

واختاره المصنف واستدل عليه بان الغرض من التكليف امتثال العبد كما كلف
به ليستحق بذلك الثواب الموعود فلا يكون تكليف ما لا يطاق حسنا لعدم
امكان الامتثال فيكون عبثا يجب نفيه عن الحكيم اصل في ان اللطف
هل هو واجب على الله تعالى اولا ذهب الاشاعرة الى الثاني بناء على انه لا يجب
على الله تعالى شيء والشيعة والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف واستدل عليه بانه
اذا علم الباري تعالى ان العبيد لا يمتثلون التكليف اي لا يختارون الامتثال
الا بفعل حسن يفعله الله تعالى كخلق القدرة للعبد واكمال العقل وتهيئة اسباب الطاعة
مثل ارسال الانبياء وانزال الكتاب وجب صدوره اي ذلك الفعل الحسن
عنه اي عن الله لئلا ينتقض غرضه من التكليف وهو الامتثال المودي الى
الثواب الدائم ومثل ذلك الفعل الحسن المقرب للعبد الى الطاعة والمبعد
اياه عن المعصية يسمى لطفا فيكون اللطف مما لا يتم الواجب المطلق يعني
الامتثال الى التكليف الا به فيكون واجبا ثم اللطف ان قارن الفعل يسمى
اللطف المحصل فان كان فعل الطاعة فهو التوفيق او ترك المعصية فهو
العصمة وان لم تقارن الفعل يسمى اللطف المقرب الفصل الثالث في النبوة
والامامة اصل في معرفة مفهوم النبي وان بعثة الانبياء واجب عقلا
النبي في اللغة بمعنى المنبئ من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى وقيل من النبوة
وهو الارتفاع لعلو شانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى
وفي الاصطلاح اما عند المليين فهو انسان قال الله تعالى له ارسلتك الى قوم كذا

اصل
الفصل الثالث
اصل

او بلغهم عنه او نحوه من الالفاظ او كذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شرع
وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد
الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة
السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عم وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول
صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه
في منام واما عند الحكماء فهو من اجتمع فيه خواص ثلث احدها ان يكون مطلعا على
المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا لان النفوس الانسانية
مجردة في ذواتها ولها نسبة الى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا
العالم العنصري لكونها مبادي له فقد يتصل النفس بها بواسطة الجلية اتصالا
معنويا ويرتسم فيها ما فيها فيحكيها وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة
لكون هيولى العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه ولا
تستبعد ذلك فان النفوس البشرية ربما تؤثر في المواد البدنية
كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والسخونة عند الخجل والوجل والغضب
فلا يبعد ان تقوى نفس النبي صلعم حتى يحدث بارادته في الارض زلازل
وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة كيف وقد يشاهد شبهها
في اهل الرياضة والاخلاص وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة
ويسمع كلامهم وحيا من الله ولا يستنكر ان يحصل له في اليقظة مثل ما يحصل
للنائم في نومه لتجرده عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس

وربما صار الانجذاب المذكور ملكة يحصل له بادنى توجه فالذي اجتمعت فيه هذه
الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة مع ما جبلت عليه من الاباء
عن الانقياد لبني نوعها وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف
الآراء فيصير ذلك الانقياد سببا لثبات الشريعة التي بها يتم النظام
الضروري لنوع الانسان وستسمع زيادة تحقيق لهذا الكلام واختلف في
وجوب البعثة على الله تعالى فالاشاعرة على نفيه بناء على اصلهم لا يجب على الله
شيء والحكماء والمعتزلة والشيعة على انه واجب عقلا واختاره المصنف
واستدل عليه بانه اذا كان الغرض من خلق العبيد مصلحتهم لما مر من ان
افعاله معللة باغراض عائدة الى العباد فتنبيههم على مصالحهم الدينية
والدنياوية كمعرفة بعض صفات الواجب المستفادة من السمع كالسمع والبصر
والكلام وكثير من وظائف العبادات المعينة كالصلاة وغيرها ومعرفة
المنافع والمضار من الاغذية والادوية التي لا تفي التجربة بها لا دوار الا بعد
والازمان ومع ذلك الاشتغال بتحصيل تلك المعرفة يوجب اتعاب النفس
وتعطيل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش ومفاسدهم يجب
الذي لا يستقل عقولهم بادراكه كما ذكرنا وتنبيههم فيما يستقل بادراكه
كالعلم باحتياج العالم الى صانع حكيم واحد لينقطع عذر المكلف بالكلية
لطف واجب على الله اي مناسب للحكمة تعم واعلم ان للحكماء في الكلام طرق
او في بيان حسن البعثة وبيانه ان الله تعم خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده

بامر معاشه لانه محتاج الي غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعي ليس
كساير الحيوانات التي تكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن طبيعيا والشخص
الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة
وان امكن فهو متعسر جدا لكنها متيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في
تحصيلها بحيث يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط وبعد الآخر وعلى هذا
القياس ساير الامور فيتم امر معاش كل بني نوعه باجتماع ومعاونة
فاذا الانسان محتاج الي اجتماع تيسر بسببه المعاونة ولذلك قيل الانسان
مدني بالطبع الي الاجتماع المسمي بالتمدن والتمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع
واجتماع الناس علي المعاوضة والمعاوضة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة
وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب من مزاحمه ويحتاز جميع
الخيرات لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد
يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الي المزاحمة والانسان اذا زوحم
علي ما يشتهيه غضب علي المزاحم فيدعوا شهوته وغضبه الي الجور علي الغير
ليستبد بذلك المشتهي فيقع بذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا
وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا علي معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة
والعدل غير متناولين للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة
والشرع فاذا لا بد من سنة وشرع والشرع لا بد له من شارع يبين ذلك
علي الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج

باستحقاق در

فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول
السنة والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل علي انه
من عند ربهم وتلك الآيات هي المعجزات فاذا لا بد من نبي ذي معجز وهو المطلوب
فظهر مما قررنا شرح قوله وايضا اذا امكن بسبب كثرة حوائجهم وآرائهم و
اختلاف دواعيهم وارادتهم وقوع الشر والفساد في اثناء معاملاتهم و
معاملاتهم لان حب النفع مركوز في طبيعة كل واحد كما قررنا فتنبيههم علي كيفية
معاشرتهم وحسن معاملاتهم وانتظام امور معاشهم بوضع السنة فيما بينهم
التي يسمي شريعة لطف واجب علي الله وبهذا التقرير ظهر حسن التكليف ايضا
لان القيام بوظايف التكليف في الاوقات المختلفة مما يوجب تذكر احوال
النبي الواضع لتلك السنة وتذكر احواله وملاحظة قوانينه الموضوعة تبعث
المكلف علي انقياد السنة الصادرة منه ويستديم بذلك انتظام امر الاجتماع
ولما كان هنا مظنة سؤال بان يقال اللازم مما ذكرتم انه لا بد من شارع ذي
معجز واما ان ذلك يجب كونه من البشر كما هو المدعي فلا اشار الي جوابه
بقوله ولما كان الباري سبحانه وتعالي غير قابل للاشارة الحسية كما في
نفي المكان والجهة فتنبيههم اي العبيد بالمصالح والمفاسد بغير واسطة مخلوق
مثلهم في البشرية غير ممكن فبعثة الرسل من البشر واجبة عقلا لتمكنه
ايصال الاحكام الي البشر والي هذا يشير قوله تعالى لو كان في الارض ملائكة
يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا يعني ان الرسول يجب ان يكون

من جنس المرسل اليهم ليمكن حصول الغرض من ارساله ولما كان اهل الارض
بشرا يجب كون الرسل اليهم كذلك ولو كانوا ملائكة لكان الرسل مثلهم شاعرة

اصل في معرفة معنى العصمة وان الانبياء معصومون العصمة عند الا
بناء على ما ذهبوا اليه من استناد جميع الاشياء الى الله ابتداء ان لا يخلق
الله في العبد ذنبا وقال قوم انها خاصية في النفس يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه ويكذبه انه لو كان صدور الذنب ممتنعا عنه لما استحق المدح
بذلك والتالي باطل بالاجماع والعقل قوله نعم قل انما انا بشر مثلكم يوحى
الي على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي
لا بغيره والحق انها صفة تبعث صاحبها على فعل الطاعات وترك القبايح
بالاختيار والى هذا اشار المصنف بقوله امتناع وقوع القبايح والاخلال
بالواجب عن الرسل على وجه لا يخرجون عن حد الاختيار ولا يبلغون
حد الالجاء ولئلا ينفر عقول الخلق عنهم متعلق بقوله امتناع وقوع القبايح
وقوله ويثابون بما جاءوا به من فعل الطاعات وترك المعاصي متعلق
بقوله على وجه لا يخرجون الخ لطف خبر لقوله لامتناع الخ فيكون
واجبا على الله مناسبا للحكمة ويسمى هذه اللطف العاصم للعبد عن المعاصي
بحيث لا يبلغ حد الالجاء عصمة فالرسل معصومون عن الكفر والبدعة
اجماعا من اهل الملل غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب
وكل ذنب عندهم كفر وعن الكباير ايضا خلافا للحشوية وعن الصغاير

اكثر اهل السنة لان المفضول قد يكون اصلح للامامة من الفاضل اذ
المعتبر في ولاية كل امر معرفة مصالحه ومفاسده ورب مفضول في علمه
وعلمه هو بالرياسة اعرف وبشرائطها اقوم ومنعه الامامية لانه قبيح عقلا
يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان
يهدى فما لكم كيف تحكمون وفصل قوم فقالوا نصب الافضل ان اثار
فتنة لم يجب والا وجب والمصنف اختار مذهب الامامية واحتج عليه
بانه لما كان الانبياء والائمة يحتاج اليهم الامة للتعليم في احكام الدين
والتأديب بالاقدام على ما لا ينبغي وجب ان يكونوا اعلم وانجح ولما
كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله وافضل من ساير الرعايا
وذهب بعض الغلاة من الشيعة الى ان الامام قد يكون افضل من النبي و
بعضهم الى مساواته له وانكره اهل الحق والمصنف اشار الى بطلان مذهبهم
بقوله ولما كان الامام من رعية النبي وجب ان يكون نسبته في
الفضل الى الامام كنسبة الامام الى الرعية الفصل الرابع في

المعاد مصدر بمعنى العود او اسم زمان وفي الاصطلاح عبارة عن
رد النفس الناطقة الى بدنها بعد مفارقتها عنه او جمع اجزاء المكلف بعد
تفرقها او ايجاد لاجزاء المعدومة على ما يستطيع على تحقيق جميع ذلك
وفي هذا الفصل مباحث الاول في بيان حسن المعاد وانه واجب عقلا
فنقول ان الله خلق الانسان واعطاه العلم كما قال علم الانسان ما لم يعلم

المعاد

الفصل الرابع

واعطاه ايضا القدرة والادراك المتعلق بالجزئيات والقوى المختلفة
من الحواس الظاهرة والباطنة والمعينة في بقاء الشخص كالنامية
والغاذية وخوادمها او النوع كالمولدة وما يتبعها وجعل زمام اختيارها
بيده وقال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وكلفه بتكاليف شاقة
كالاعتقادات العلمية والعبادات العملية وخصه بالالطاف الخفية
كالعقل وسلامة الحواس والجلية كارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الائمة
وليس هذه الافعال خالية عن الاغراض لكونه عبثا ممتنعا عن الحكيم ولا لغرض
عايد اليه لتنزهه تعالى عنه بل لغرض عايد اليهم وهو تعريضهم للثواب الدائم
وليس ذلك الغرض العائد اليهم الا نوع كمال لهم لا يحصل الا بالكسب
تحمل مشاق التكاليف اذ لو امكن حصول هذا الكمال لهم بلا واسطة
التزام المشاق لخلقهم عليه اي على ذلك الكمال ابتداء ولم يكلفهم هذه
التكاليف وانما لم يمكن حصول هذا الكمال ابتداء لما تقدم في باب حسن
التكليف ان الاكرام الدائم من غير استحقاق الكرام قبيح عقلا ولما كانت
الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب والاشتغال بمقتضيات التكليف
فلا جرم يعمر الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله بسواء حصل كماله الممكن
او لا ثم يحول الى دار الجزاء ليجزي كل نفس بما كسبت ويسمى دار الجزاء
دار الآخرة والحاصل ان الله تعالى خلق العباد وكلفهم بتكاليف شاقة
لتعريضهم للثواب الدائم ان التزموا احكامه ويعاقبهم ان اعرضوا عنها

والوضع بل لا يكون مطابقا الا لماله ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا
والمعتقد خلافه فظهر ان الانسان لو كان ذا وضع لما اتصف بتعقل الكلي
لكنه يتصف به بالضرورة لانا نحكم على الكليات احكاما ايجابية وسلبية
فلا بد من تعقلها فيكون الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا جوهرا مجردا
عالما بذاته وبغيره من المعلومات اما بالضرورة او بالاكتساب والبدن
وساير الجوارح والقوى المودعة فيه الآلة في افعاله واكتساب كمالاته الممكنة
اذ نحن معاشر القائلين بتسميته ههنا اي في باب المعاد الروح في قول
الارواح ترد الى البدن نريد به هذا الجوهر المجرد لا ما يقوله الاطباء من البخار
المتصاعد من غليان الدم في القلب **مقدمة** في بيان حشر الاجساد
وانه ممكن اختلفوا في ان العالم محدث هل يصح عدمه او لا منعه قدماء الفلاسفة
وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث وممتنع الفناء وذهب
ابو هاشم الى جواز عدمه انما يعلم بالسمع وذهب الامامية والاشعرية وبعض
المعتزلة الى جوازه عقلا لان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات او يمتنع
لامتناع الانقلاب فيجوز عليه العدم كما جاز له الوجود والقائلون بجواز
انعدام العالم والامتناع اعادة المعدوم ومنهم المصنف اشكل عليهم اثبات حشر
الاجساد فاولوا الهلاك فيما ورد اعادته بتفرق الاجزاء ويؤيده قصة ابراهيم ٣
فانه سال من الله احياء الموتى والله تعالى اجابه بجمع الاجزاء المتفرقة وكذا
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى اي نجمعها والى هذا اشار المصنف

بقوله جمع اجزاء بدن الميت سواء كان مكلفا اولا كالوحوش وتاليفها
اي تاليف تلك الاجزاء المتفرقة مثل ما كان اولا من الهيئة والصورة لا عينه
لاستحالة اعادة المعدوم واعادة المعدوم اعادة روحه يعني نفسه الناطقة
المدبرة اياه اليه اي الى ذلك البدن يسمى حشر الاجساد والحاصل ان الله تعالى
يجمع الاجزاء المتفرقة لذلك البدن ويؤلفها تاليفا مثل الاول لا عينه
لامتناع اعادة المعدوم فيعيد اليه نفسه ويؤيده ما ورد من النصوص ان
اهل الجنة جرد مرد وان ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا قوله كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها الظاهر ان بعد تبديل الجلد لا يبقى عين الجسم الاول
بل مثله ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا المعنى لا يقال فعلى هذا لا يكون
المثاب والمعاقب من عمل الطاعة وعمل المعصية بل شخص آخر مثله
لانا نقول العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بتوسط الالات
وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية ولهذا يقال للشخص من الصبي
الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصورة والهيئة ولا يقال لمن جنى
في الشباب فعوقب في الشيب عقوبة لغير الجاني وهو اي حشر الاجساد
بالمعنى المذكور ممكن خلافا للقوم حيث قالوا باستحالته محتجين بانه لو اكل انسان
انسانا حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل فليس اعادة جزء بدن
احدهما اولى من اعادة جزء بدن ح
المأكول الآخر وجعله جزء البدنين محال فينبغي ان لا يعاد والجواب ان الجزء

الاصلي لاحدهما فضل من الآخر ولا يصير جزءا له فرده الى الاول اولى واذا كان
ممكنا والله قادر على كل الممكنات ومن جملتها تلك الاجزاء عالم بها اي بتفاصيل
الاجزاء ويعلم موضع كل جزء من اجزاء الجسم قابل للتاليف بعد تفرقها
اذ لو لم يكن قابلا للتاليف لما اتصف به اولا ويكون الله تعالى قادرا عليه اي
على الحشر بالمعنى المذكور **اصل** في اثبات حشر الاجساد ووقوعه
اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما
معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي
وهؤلاء من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية ومنهم المص فانهم
قالوا ان الانسان هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري مجرى الآلة والنفس باقية بعد خراب البدن
فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به و
تتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول قدماء
الفلاسفة الطبيعيين والدهرية والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فتنعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او جوهر باق بعد فناء البنية فيمكن المعاد ولا يخفى عليك
ان الدليل الذي مر في اثبات المعاد انما يدل على المعاد الروحاني والمعاد

الجسماني فلا مجال فيه للبراهين العقلية بل ثبوته انما يعلم بالسمع فلذا تمسك المص
في اثباته باقوال الانبياء فان الانبياء باسرهم اجمعوا الحشر الاجساد
خصوصا نبينا محمد صلى الله عليه وآله اخبر عنه في مواضع بعبارات لا يقبل التأويل
حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة
الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات دين محمد صلعم منها
قوله تعم قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوي بنانه قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا افلا يعلم اذا بعثر
ما في القبور الى غير ذلك وهو اي حشر الاجساد موافق للمصلحة الكلية
وهو استيفاء اللذة والالم بنوعيهما اعني الحسي والعقلي لانه كمال الجزاء يكون
حشر الاجساد بسبب اخبار الانبياء حقا يجب التصديق بعصمتهم وصدقهم
في اقوالهم قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني
معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادات
الارواح بمعرفة الله تعم ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان
مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء
من اللذات الجسمانية ومع استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى
اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في

هذا العالم

هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت عن عالم القدس والطهارة قويت
وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب
السعادات اما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج
فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم ممتنعة
ع ولما فرغ عن اثبات المعاد اراد ان يشير الى ما يترتب عليه
من الجنة والنار والصراط والميزان وغير ذلك فقال الجنة والنار
المحسوستان كما وعدوا اي المكلفون به حق اليقين كما ان الحشر حق
ليستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب خلافا للحكماء حيث
حملوهما راجعتين الى اللذة والالم العقليين واختلف المتكلمون في
انهما مخلوقتان اليوم او لا فذهب اصحابنا والاشاعرة والجبائي
وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انهما مخلوقتان وانكره
اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار وقالوا
انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما
الجنة واخراجهما عنها بنص الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا
النار لعدم القائل بالفصل الثاني قوله تعم في صفتهما اعدت للمتقين اعدت
للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث
وجد فيها ادلة كثيرة دالة على وجودهما وزعم عباد انه يستحيل في العقل

خلقها قبل حلول المكلفين فيها وخالفه ابو هاشم وقال خلقهما الآن عبث ممتنع
عقلا واستفيد امتناعه من السمع مثل قوله تعم اكلها دائم فلو كانت مخلوقتين
لوجب ان لا يكونا لقوله تعم كل شيء هالك الا وجهه فلا يكون الاكل دائما والجواب
ان المراد بالاكل المأكول لا بقاء المعترين وذلك غير دائم ضرورة فانه
هذا اكل اهل الجنة فاذن دوام الاكل محمول على تجدده فيجوز ان يفنى
فيتجدد دوامه لانم ان المراد بقوله كل شيء هالك العموم فان ابن عباس
قال في تفسيره كل حي ميت واعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين مكان
الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش
لقوله تعم عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله م سقف الجنة عرش
الرحمن ويؤيده قوله تعم قلنا اهبطوا وان تحت الارضين السبع والحق
تفويض ذلك الى علم العليم الخبير جل ذكره وكذا عذاب القبر للكافر
والفاسق وسؤال منكر ونكير حق وقد اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
وانكره مطلقا اكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل اتما
هو تقريع الملكين له والثاني اثباته وجها الاول قوله تعم النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف عذاب القيامة على عرض النار صباحا ومساء فيكون غيره وليس
غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو مراد اذا

ثبت

ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما.
وما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية في
تجويز ذلك في التعذيب على الموتى من غير احياء خروج عن المعقول لان
الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وتسمية الملكين منكرا ونكيرا مأخوذة من
اجماع السلف واخبار مروية عن النبي صم والثاني قوله تعم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين والمراد الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ثم الاحياء للحشر وهو المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر
الاحيائين انهم عرفوا فيها قدرة الله تعم على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا
بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر والاحياء في
الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى
ان المراد بالاماتتين ما ذكروا بالاحيائين الاحياء في الدنيا والقبر
لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها
فلا حاجة الى ذكرها وعلى التقديرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء
قال بالمسألة والعذاب ايضا فثبت الكل حتى هذا والاحاديث الدالة عليه
اكثر من ان تحصى مثل قوله م استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من
البول وقوله م في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه
وانه م مر بقبرين فقال م انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة احتج المنكر بان

اللذة والالم والسئلة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة
مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى المقتول والمصلوب يبقى
مدة من غير تحرك وتكلم واثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق
لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الحديث وربما يذر على صدره كف من الذرة
فنرى باقية كما هي بل ربما تأكله السباع او تحرقه النار فيصير رمادا تذروه
الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسواله وجوابه
وتجويز ذلك سفسطة والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا
تنفي الامكان كسائر خوارق العادات اذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق
بها ومن قال بالفاعل المختار لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ
الذرة على صدره للتحرك والضغطة انما يلزم لو لم تقم عليه دليل ولو لم
يخبر الصادق والصعوبة في هذا المقام وهش جماعة حتى جوزوا التعذيب
بلا احياء كما مر وقال بعض الاشاعرة لا بعد في الاحياء والمسئلة مع
عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما
في رؤية النبي صلعم جبرئيل ع وهو بين اصحابه مع ستره عنهم والصراط حق
والمراد به جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن ادق من الشعر
واحد من السيف على ما ورد في الحديث ويمكن ان يكون المرور عليه هو المراد
بورود كل احد على النار حيث قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره المعتزلة
وتردد فيه قول الجبائي نفيا واثباتا قالوا الجسر الموصوف لا يمكن العبور عليه

وان امكن ففيه مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم والجواب
ان القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين كما جاء في الحديث
في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو
كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من
يخر على وجهه وقيل المراد بالصراط الادلة الواضحة وقيل العبادات والكتب
وتطايرها يمينا وشمالا ووراء وقراءتها حق لقوله تعالى واذا الصحف نشرت
واما من اوتي كتابه بيمينه واما من اوتي كتابه بشماله واما من اوتي كتابه وراء
ظهره اقرأ كتابك ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة وانطاق الجوارح الستة وشهادتها
حق وهي الالسنة والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود وقال الله تعالى
يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يشهد عليهم سمعهم
وابصارهم وجلودهم وغيرها مما اخبر به من احوال الاخرة حق نحو ذلك
الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر قال المفسرون يعني الحوض وقال
الصحابة له صلعم اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط فان لم تجد فعلى
الميزان فان لم تجد فعلى الحوض ومنها شهادة الليل والنهار لقوله صلعم ما من
يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل شهيد فاغتنمني
فلو غابت شمسي لم تدركني الى يوم القيمة ومنها شهادة الحفظة الكرام قال الله تعالى
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقيل في تفسير قوله تعالى وشاهد ومشهود

والمراد منه الحفظة ومنها هول تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه وهول المسئلة فوربك لنسئلنهم وهول الوقوف وقفوهم
انهم مسئولون فقيل الف سنة وقيل خمسون وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم
وانما قلنا ان كل ذلك حق وان لم يكن في العقل دلالة عليها لامكانها
واخبار الصادق بها فوجب التصديق بها هدايه الى مسئلة نافعة في باب المعاد
هل يصح اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة اولا قد ذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهولاء المعترفون بالمعاد
الجسماني يقولون الاعدام فيها ورد اعادته بالتفرق كما ذكرنا وسيصرح
المصنف بذلك اعادة المعدوم بعينه محال والا اي وان لم يكن محالا لزم
تخلل العدم في وجود واحد ولا بد للتخلل من متغايرين فالوجود بعد العدم غير الوجود
قبله فيكون الوجود الواحد اثنين وهو محال بالضرورة وايضا لا يكون المعاد
هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود متغاير لوجود صاحبه فهما موجود
ان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب
انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه
ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث فالتخلل
بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر بحسب زمانيه
نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفى واعتبار التغاير في الوجود الواحد

ولما كان حشر الاجساد حقا معلوما من الدين ضرورة وهو بيان الاعدام
اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم وكذا غير المكلفين مما ورد حشرها كالوحوش
على ما يجيء بل تبديل التاليف اي تاليف الاجزاء وبزوال والعنا
المنسوب اليه بقوله تعالى كل من عليها فان وقوله كل شيء هالك الا وجهه كناية
عنه اي عن ذلك التبدل والتفرق فانه هلاك وفناء كالاعدام اذ هلاك الشيء خروجه
عن صفاته المطلوبة منه والتفرق وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء
لا فعالها كذلك فيكون هلاكا شبهة للفلاسفة في نفي المعاد الجسماني
قالت الفلاسفة حشر الاجساد كما يقول به الاسلاميون محال لان كل
جسد مركب من العناصر الاربعة اعتدل مزاجه الحاصل من فعل كل منها
في الآخر وانكسار سورة كيفية الكل وحصل كيفية وحدانية واستعد
لقبول الفيض من المبدا الحقيقي بسبب مناسبة له بتلك الوحدة استحق
بذلك الاستعداد فيضان النفس من العقل الفعال المفيض للحوادث
في عالمنا هذا قالوا كلما كان المزاج اعدل فهو الى الواحد الحقيقي اميل ولانوار
فيضه اقبل والنفس التي بعينه اليه الكل فاول مراتب النفس ما له صورة
نوعية حافظة للاجزاء المختلفة فقط وهو المركب المعدني وثانيها
ما له تلك مع التغذية والتنمية وتوليد المثل وهو المركب النباتي
وثالثها ما له تلك مع قوة الحس والحركة وهو المركب الحيواني ثم تتميز
في هذا النوع الى ان يكون مع ذلك مدركا للكليات وهو الانسان

فلو اتصف اجزاء بدن الميت بالمزاج المعتدل ثانيا كما اتصف به
اولا لاستحق بذلك المزاج نفسا من العقل الفعال لانه اذا تم الشرائط
يجب وجود المشروط واعيد اليه النفس الاول على قولكم فيلزم اجتماع نفسين
على بدن واحد وهو محال بالضرورة لان كل عاقل لا يجد من ذاته الا شيئا
واحدا ولكن معاشر المتكلمين لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم
التي بنوا عليها هذه الدعوى لم نحتج الى جواب هذه الهذيانات على
تقدير التسليم نقول جاز ان يكون النفس الاول قد تعلقت بوجه ما
بذلك المزاج واعانت على تكوينه فلما تم كان تعلقها به مانعا عن حدوث
نفس اخرى لا بد لنفيه من دليل **اصل** في بيان ما يترتب على المعاد
من الثواب والعقاب وغيرهما الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والعقاب الضرر المستحق المقارن للاهانة اذا عرفت هذا فنقول الثواب
والعقاب الموعدان للمطيع والعاصي دائمان لان دوام الثواب على الطاعة
ودوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة وزجره
عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب لانه لولا دوامهما لكانا
منقطعين وحينئذ يلزم من انقطاع الثواب الذي هو النفع حصول
الضرر الذي هو نقيضه ومن انقطاع العقاب الذي هو الضرر
حصول السرور الذي هو نقيضه وهو باطل لان الثواب والعقاب ينبغي
ان يكونا خالصين عن الشوائب لانه ادخل في باب الزجر هذا على راي الشيعة

قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واما من جمع الاستحقاقين يعني استحقاق
الثواب والعقاب بان صدر منه طاعة ومعصية فان كان معصية متوعدا
عليه توعدا مطلقا لا بعينه يعني يكون معصية فيما بينه وبين الله
ولا يكون في حق الادميين امكن بالامكان العام ان يعفو الله
عنه بفضله وكرمه اي ليس عدم العفو ضروريا لانا اعلم ان الامة
اجتمعت على انه تعالى عفو غفور وان عفوه ليس في حق الكافر
بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة عن الصغاير مطلقا وعن الكباير
بعد التوبة واما قبلها فاكثرهم على جواز العفو عنها عقلا ومنعه سمعا
وذهب المرجئة الى انه عفو عن الصغاير والكباير مطلقا زعما منهم
ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على ذلة مع الايمان كما لا
ثواب لطاعة مع الكفر وذهب جمهور المتكلمين الى جواز العفو
عن الكباير قبل التوبة ايضا فان عفى فبفضله وان عاقب فبعدله
واختاره المص لانه وعده اي المكلف به اي بالعفو حيث قال
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا ولان العقاب
ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك
فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع والى هذا اشار المص بقوله
مع حسنه اي مع حسن فعل العفو في حد ذاته وخلف الوعد قبيح عقلا
يجب نفيه عن الله تعالى ولقوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده فلا يخلف وعد العفو

وايضا خلق المكلف وتكليفه تلك التكاليف الشاقة انما هو لغرض
عايد اليه لاستحالة العبث وعود الفوايد اليه تعالي وذلك الغرض
اما حصول نفع او دفع ضرر والثاني بط لانه لو ابقاه علي العدم
لاستراح ولم يحتج الي تلك المشاق والاول اما ان يكون منفعة
سابقة كما يقوله البلخي من ان هذه التكاليف وقع شكر النعم
السابقة فلا يستحق المكلف بها ثوابا وهو مستقبح عقلا لاستقباح
ان ينعم الانسان علي غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره علي تلك النعمة
من غير ايصال ثواب اليه او لاحقة وهو المط فظهر ان الغرض من خلقه
اي المكلف اثابته علي الدوام ولم يحصل في بعض الصور لمانع هو
العصيان فحينئذ اذا كان المانع حقه بعد ان يرفعه ويسقط واذا كان
الغرض من خلقه اثابته فمنعا قبته لنقض غرضه من خلقه وهو علي الحكيم
محال وايضا العفو من لا يعذب علي الذنب مع استحقاق العذاب
وذلك الاستحقاق لا يحصل في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق
بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد التوبة فلم يبق الا الكباير قبلها
فهو يعفو عنها وهو المط وان لم يثبه اي المكلف عفوه تعالي بان لم
يتفضل عليه بل يحكم بالعدل او كان الذنب متوعدا عليه بالتعيين
يعني يكون الذنب فيما بينه وبين مخلوق فاما ان يحبط احد الاستحقاقين
اي استحقاق الثواب والعقاب بالاخر او لا يحبط والاول الاحباط

ويستنبطه والثاني اما ان يثاب بالجنة ثم يعاقب بالنار وهو
خلاف الاجماع او بالعكس اي يعاقب ثم يثاب بالجنة وهو الحق
المجمع عليه بين الامة حل شبهة حصلت لبعض المعتزلة في هذا المقام
المذهب الاول وهو اسقاط احد الاستحقاقين بالاخر مذهب الوعيدية
من المعتزلة فانهم لا يجوزون العفو الا في الصغاير وفي الكباير مع التوبة
فمذهب ابو علي الجبائي ان الاستحقاق الزايد سواء كان استحقاق
ثواب او عقاب يحبط الاستحقاق الناقص ويبقي هو اي الاستحقاق
الزايد بكماله من غير ان ينقص عنه شي وهو الاحباط قال الامام الرازي
مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقي بحاله ويسقط
من السابق بقدره ومذهب ابنه ابي هاشم انه لا يبقي من الاستحقاق
من الزايد يسقط بالناقص مثلا اذا كان استحقاق الثواب عشرة اجزاء
واستحقاق العقاب خمسة تساقط الخمسة بالخمسة فلم يبق من الثواب الا
الخمسة التي كانت زايدة علي استحقاق العقاب قال ابو هاشم
وهو المراد بالموازنة في اعمال الخلايق ويكون الحكم في الجزاء للافضل
استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب والمذهبان المذكوران
باطلان لابتنائهما علي تاثير الاستحقاق وتاثيره وذلك غير معقول
لان الاستحقاق امر اضافي يعرض للمكلف بالقياس الي الطاعات
والمعاصي والاضافات لا يوجد في الخارج والازم التسلسل لانها

الزايد بعد انتفاء شي في الناقص الا انه فضل عن قدر الناقص والباقي صح

تعذر وجودها تحتاج الى محل يقوم به عرضا فحصولها في المحل اضافة بينه وبين المحل
فيكون موجودة حاصلة في محل آخر وحصول هذه الاضافة في المحل اضافة
بينها وبين المحل فيكون موجودة ايضا وهلم جرا فظهر ان الاستحقاق لا يوجد في
الخارج وما لا يوجد في الخارج لا يعقل تاثيره وان تنزلنا عن ذلك وقلنا
بوجوده اي الاستحقاق قلنا في ابطال المذهبين اما ان يوجد الاستحقاقان
معا في ذات المكلف او لا يوجد والاول اعني وجودهما معا يقتضي ان لا
يكونا ضدين لان الحكم الضدين ان لا يوجدا معا في محل واحد وذلك اي
عدم كونهما ضدين بنا في مذهبهم يعني الجبائيين واتباعهما لان مذهبهم ان
الاستحقاقين ضدان وايضا لا يكون احدهما اي الاستحقاقين اولى بالتاثير
في الاحباط من الآخر لان ابطال احد المتساويين بالآخر محال بل نقول
جانب الثواب يترجح على جانب العقاب فهو اولى بابطال استحقاق
العقاب وانما قلنا انه يترجح لان الحسنة تجزي بعشرة امثالها والسيئة
لا تجزي الا بمثلها وهذا انما يتوجه الى ابي علي حيث قال بابطال احد المتساويين
بالآخر واما ابو هاشم القائل بان الراجح يحبط المرجوح ويحبط من الراجح
ايضا ما يساوي مقدار المرجوح فلا لعدم ترجح احد المتساويين على الآخر
فنقول في ابطال مذهبه واذا حبط احدهما بالآخر في الموازنة وصار
مغلوبا معدوما فكيف يحبط الآخر به اذ تاثير المعدوم وصيرورة
المغلوب غالبا غير معقول بالضرورة والثاني وهو ان لا يوجد الاستحقاقان

معا لا يعقل تاثير احدهما في الآخر لاختصاص التاثير بالموجودات وللمعتمد
في ابطال الاحباط انه ظلم فلا يصدر من الله ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولما كان هنا مظنة اعتراض بان يقال انكم ذكرتم في مباحث
المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع المتضادة اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكسر سورة الآخر فيصير كل منها موثرا في الآخر
بعد ما كان متاثرا مغلوبا عنه فجاز ان يوثر شيء في شيء ثم ذلك المتاثر يؤثر
في موثره اجاب بقوله ولا يرد علينا الاضداد الموثرة والمتاثرة في باب
المزاج فانا لم نحكم هناك بتاثير كل واحد منهما اي من الضدين بالآخر بل
حكمنا ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولا يصير المادة المنفعلة
فاعلة قط فلا يلزم ما ذكرتم وفيه شيء لان معنى انفعال المادة هو انكسار
كيفيتها فالكيفية باعتبار كونها من تتمة المادة المنفعلة يكون متاثرة
مغلوبة ثم يصير غالبة بحيث يكسر سورة الآخر فيلزم ما ذكره المعترض
واما المذهب الثاني وهو ان يثاب ثم يعاقب فمردود بالاجماع فلم يبق
الا الثالث وهو ان يعاقب عقابا منقطعا ثم يخلد في الجنة لانها عطاء
غير مجذوذ وهو اي المذهب الثالث الحق المناسب للعدل وهو يحقق
معنى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واعلم ان من الامور الممكنة التي ورد
السمع بها الميزان واختلف في تفسيره فذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث

تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة بناء على ان الاعمال اعراض لا يمكن
وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في
كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل المراد الادراك
وميزان المعقولات العلم والعقل اجيب بانه يوزن صحايف الاعمال
لا نفس الاعمال وقيل ان الحسنات اجسام نورانية والسيئات اجسام ظلمانية
واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير
واحد اظهار الجلالة الامر وعظم المقام وقال المصنف ان ما عبر عنه في القرآن
والحديث بالميزان هو كناية عن العدل في الجزاء لا الميزان المحسوس
على ما يقوله المفسرون كما شرحنا هداية الى اثبات شفاعة نبينا محمد صلعم
اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة له صلعم لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة فنقول شفاعة محمد صلى الله عليه لاهل الكباير
الذين ماتوا من غير توبة ثابتة لاسقاط العقاب عنهم لقوله صلعم ادخرت
شفاعتي لاهل الكباير من امتي ولان من جوز العفو لهم اي لاهل الكباير
المذكورين جوزوا الشفاعة لهم ومن لم يجوز العفو لهم كالمعتزلة لم يجوزوا الشفاعة
لامتناع العفو فيمتنع الشفاعة لغوا ولما بطل المذهب الثاني وهو عدم تجويز
العفو عن الكباير من غير التوبة بطل ما يترتب عليه من نفي الشفاعة
ثبت المذهب الاول الدال على ثبوت الشفاعة ولقوله تعم واستغفر
لذنبك وللمؤمنين اي لذنب المؤمنين بقرينة ذكره سابقا وصاحب الكبيرة

مؤمن كما سياتي وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط العقاب
عنه وقالت المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة الثواب للمؤمنين المستحقين
للثواب لا لدرء العقاب عنهم لقوله تعم لو كانت لطلب زيادة المنافع
لكنا شافعين للنبي صلعم لانا نطلب زيادة الشافع له وهو مستحق للثواب
والثاني باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع عنه واستدلالهم بالسمعيات
موقوف على عمومها في الاعيان والازمان واني لهم ذلك فوجب حملها
على الكفار جمعا بين الادلة **فايدة** في تحقيق معنى الايمان وما يتعلق
به الايمان في اللغة التصديق قال الله تعم حكاية وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق فيما حدثناك به وفي الشرع عند اكثر المتكلمين تصديق الرسول
فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا وقال بعضهم انه
الطاعات المفروضة وقال بعض السلف والمحدثون انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان واختار المصنف قول الاكثر الايمان
في الشرع تصديق ما يجب تصديقه من دين محمد صلعم والمراد بما يجب تصديقه
ما علم كونه من الدين ضرورة وهذا التفسير اعني تفسيره بالتصديق المذكور
اقرب الى موضعه اللغوي الذي هو التصديق المطلق من تفسير الوعيدية
من المعتزلة وهو انه الطاعات كما ذكرنا وايضا الكتاب دل على ان محله القلب
للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقول
النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك في قوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله

وما الفظ المس ... المصابر ... شفاعة ان ... نظر لان ...

فيما علم اجمالا

لما شقفت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن
التصديق لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب.
فلو كان الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لبينه للامة كما بين نقل الصلوة
والزكاة واشالها واحتج الآخرون بقوله صلعم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والجواب
ان المراد شعب الايمان لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق
ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مومن بالاجماع فلابد في
الحديث من تقدير مضاف اي شعب الايمان واختلف في ان مرتكب
الكبيرة من اهل القبلة هل هو مومن او لا فذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري
الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مومن ولا كافر ويثبتون المنزلة بين المنزلتين
وقد مر ذلك روي ان عمرو بن عبيد من روسائهم قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر
ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان
الثوري كلامها فقال لاصحابه عليكم بدين العجايز احتجت المعتزلة بان
مرتكب الكبيرة يدخل النار لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها وكل من يدخل النار فهو مخزي لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته ولا شيء من المومن بمخزي لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين
آمنوا معه وبقوله صلعم لا يزني الزاني وهو مومن وبقوله صلعم لا ايمان لمن

لا امانة

لا امانة له والجواب ان الآية اعني قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي مخصوصة
بالصحابة بقرينة معه والحديث خرج مخرج المبالغة على معنى ان هذه الافعال
ليس من شان المومن كانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على ذا
لئلا يلزم نقل لفظ الايمان من معناه اللغوي ثم الاحاديث المذكورة معارضة
بمثلها مثل قوله صلعم لابي ذر وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر والحق
ما قاله اكثر المتكلمين وهو ان صاحب الكبيرة مومن واختاره المصنف فقال اهل
الكباير من اهل القبلة مصدقون للرسول فيما علم مجيئه به فهم اذن مومنون فيستحقون
الثواب الدايم لانه عوض عن الايمان وقد وجد فيهم **فايده** في تتمة مباحث
المعاد وبه يتم الكتاب الوحوش تحشر كما وعد في التنزيل بقوله واذا الوحوش
حشرت وانما تحشر للانتصاف لمظلومها من ظالمها ولايصال اعواض الالام
اليها كما يليق بعدله العام لجميع اصناف المخلوقات كما قال ولا يظلم ربك
احدا والانتصاف واجب اما عقلا فانه تعالى لو لم ينتصف للمظلوم من الظالم
لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه
قادر على منعه ولم يمكن المظلوم من مكافاته فكان اضاعة لحقه وهو قبيح
لانه ظلم اما سمعا فلما ورد في الكتاب والسنة انه تعالى يقضي بين العباد بالحق
واختلف في انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى الظالم ولم يكن له عوض في الحال يوازي
ظلمه ام لا فذهب ابو هاشم والكعبي الى الجواز فقال الكعبي يجوز ان يخرج
من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل الله تتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه

الى المعلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ذلك بل يجب التبقية في الدنيا الى ان
يكتسب العوض لان الانتصاف واجب والتفضل جائز ولا يجوز تعليق الواجب
بالجائز وقال الشريف المرتضى انما التبقية ابدا تفضل فلا يجوز تعليق الانتصاف
الواجب به واوجب العوض في الحال وهو الذي اختار المصنف في التجريد لقوله
هذا وان كان قويا الا ان القول بان الكافر الظالم في حق الانبياء والائمة
بالقتل والنهب له عوض في الحال يوازي ظلمه مما لا يتعلق به اللسان والله اعلم
ثم المستحق للعوض ان كان من اهل الجنة فرق الله تعالى العوض على الاوقات
على وجه لا يظهر له الانقطاع فيتألم وقيل يجوز ان يتألم فيستحق عوضا آخر
وهلم جرا وان كان من اهل النار فرق الله عوضه على الاوقات بحيث يحصل
التخفيف في نفس الامر ولا يظهر فيستريح والآلام الواصلة الى المكلفين
بامر الله اما ايجابا كالهدي والكفارات والنذر او ندبا كالضحايا او اباحة
من غير امر عليه ولا نهي فاجرها على الله وبذلك الايلام يستحق المكلف العوض
اجرا على الله لان الامر بالايلام يستلزم حسنه والآلام انما يحسن اذا اشتمل
على المنافع العظيمة جدا واما الآلام الواصلة الى المكلفين منها فيجب العوض
على الله تعالى ايضا لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان صرفه
عنه ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك
بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وقال عبد الجبار من المعتزلة
ان سباع الوحوش ان كان ملجأ الى الايلام بسبب من الله تعالى كالجوع او خوف

او غيرهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم وكذا المكلفين وغير المكلفين
من الاطفال يوصل اليهم اعواض الآلام ومشاقهم واختلف في الحكم الاطفال
فالخوارج على ان حكمهم حكم آبائهم فاطفال المؤمنين مؤمنون مخلدون في الجنة
واطفال الكفار كفار مخلدون في النار وقالت الاشعرية ان الله تعالى يبلوهم
يوم القيمة بان يأمرهم بدخول نار مضرمة فمن اطاعه دخل الجنة ومن عصاه دخل
النار وقال الاكثر على انهم يدخلون الجنة لكن اطفال الكفار خدام لاهل الجنة
لان تعذيب غير المكلف بذنب صدر من آبائهم قبيح فلا يصدر من الله والله اعلم
والحكم ثم الآلام ان كان من العباد فيأخذ الله اعواضها منهم ويوصل الى المؤلم
وان كان من الله تعالى فالعوض عليه والايلام من الله اما بانزال الامراض على العبد
فانه لو لم يوصل العوض اليه لكان ظلما واما بتفويت المنافع عنه واما بانزال
الغموم عليه بان يخلق الله اسباب الغم فانه بمنزلة الضرر سواء كان الغم
مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او مكتسب لانه تعالى هو الباعث
على النظر فيكون هو تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن
كان يغتم العبد عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الناصب
لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب العوض عليه ويحاسب الجميع بحسب عمله
فيجزي على وفق عمله ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا ومما يجب ان يذكر في هذا
المقام التوبة واحكامها فنقول التوبة في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد

وفي الشرع الندم على معصيته من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر
عليها فقولنا من حيث هي على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة
لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع
وخفة العقل ونقصان المال والعرض لم يكن تائبا وقولنا مع عزم ان لا يعود
زيادة تقرير لما ذكر لان النادم على امر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث
الندم توبة وقولنا اذا قدر طرف الترك المستفاد من قولنا لا يعود وانما قيد به
لان العزم ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك
الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب
قدرته وانقطع طمعه عن الزنا مثلا بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها
فيتصور ذلك العزم من مسلوب القدرة ايضا ثم التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق
بحق الله فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت
عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما فبعضه يسقط بمجرد الندم
والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء كالصلوة وبعضه يحتاج الى ان يؤدى
كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر
الايصال بان كان صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق الى المستحق بان
يرد المال ويسلم البدن او العوض للقصاص الى اولياء المقتول وان تعذر وجب
العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي اضلالا وجب
ارشاد من اضله وشرح حاجته عما اعتقده بسببه ان امكن ذلك وان كان ذلك الذنب

هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار لمن اغتابه ان بلغ الاغتياب
اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب الاعتذار منه والندم عليه
ولا يجب تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على وجه الفحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار
لانه لو لم يوصل اليه غم بسبب الاغتياب لكن يجب في القسمين الندم لله لانه
خالف نهيه والعزم على ترك المعاودة ويجب ان يكون الندم على فعل القبيح لقبحه
والا لم يكن توبة كما ذكرنا في تعريفها قال المص في التجريد وان كان غاية التوبة هو
خوف النار فكذلك لا يتحقق التوبة لان توبة الخائف ليس ندما لقبح الفعل فيكون
كمن ندم حفظا لسلامة بدنه وكذا الندم على الاخلال بالواجب يجب ان يكون
لانه اخلال بالواجب والا لم يتحقق التوبة لانه بمنزلة حفظ صحة البدن ولقائل ان
يقول ان معنى قبح المعاصي كونها مؤدية الى النار فاذا تاب منها خوف النار
فقد تاب لقبحها مع ان كثيرا من السمعيات يدل على وجوب التوبة تخليصا للمكلف
من النار وفقنا الله واياكم للتوبة الكاملة عن جميع نواهيه ومنه الرزق وهو عندنا
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والانتفاع اعم من الاكل وغيره فالملبوس
رزق لوجود الانتفاع فيه وكذا الطعام العبد لتحقق معنى الانتفاع واعلاف
البهائم قبل الاستهلاك بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه
الا اذا اوجب والحرام ليس برزق لان الشارع منعنا من الانتفاع به والتصرف
فيه وعند الاشاعرة الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او غيره مباحا
او حراما وذهب بعضهم الى ان الرزق ما ينتفع به الحيوان من الاغذية والاشربة

لا غير ولم يجعل غير المأكول والمشروب رزقا بناء على العرف وان جاء في اللغة يقال
رزقه الله تعالى مالا وولدا والحرام عند الشيخ والمعتزلة لا يكون رزقا لانه منهي عن تناوله
ولا شيء من الرزق بمنهي عنه اما الصغرى فقطعية معلومة من الدين بالضرورة واما الكبرى
فلان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يمكن تعيشه وبقاؤه الا بالرزق فالتعذيب عليه
ظلم لكن الجاء عبده الى عمل لم يقدر به عليه والاشاعرة لما استندوا جميع الكائنات الى الله تعالى
لم يتحاشوا عن التزام ذلك وربما استدلوا على كون الحرام رزقا بانه لو لم يكن رزقا لكان
الانسان الذي اشتغل بالحرام من اول عمره الى آخره تعيش بلا رزق وهو باطل لان رزق
كل حيوان مخلوق قبله او معه على ما ورد في الاخبار فاذا كان رزق هذا الانسان مخلوقا
مع انه لم يتناوله كان خلقه عبثا قلنا هذا منقوض بمن ولد ولم يتناول شيئا ومات
فما هو جوابهم فهو جوابنا على انهم قالوا افعال الله لا تعلل بالاغراض فيجاز ان يكون خلق
رزق هذا الانسان لا لغرض تناوله والتحقيق ان خلق رزقه لغرض صحيح هو انتفاع العبد به
لكنه بسوء اختياره اعرض عنه فلا اعتراض على الخالق بل هو لقطع الحجة على العبد في تناول
الحرام لئلا يعتذر يوم القيمة بعدم الرزق والرازق عند المعتزلة فيما حصل العبد من غير
تعب وتجشم عمل منه هو الله تعالى وما اتاه بنصب وتعب منه فالعبد هو الرازق لنفسه
ولهذا ورد واحد خير الرازقين وقالت الاشاعرة لا رازق الا الله لان الرازق خالق
ولا خالق سواه تعالى عندهم والصواب ان تحصيل الاسباب وترتيب الامور المؤدية
الى حصول الرزق قد يكون من الله كتكثير المياه وتغيير الاهوية وانبات البذور وحفظ
الزرع حيا وقد يكون من العبد كانواع المكاسب فهو من عند الله تعالى ثم السعي في تحصيل

واصلاح المناهج واما نفس الخلق اعني المنافع المترتبة على المكاسب مر

الرزق قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا اراد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح
اذا استغنى عنه ولم يؤد الى ارتكاب معصية وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب منهي او ترك
واجب ومنه السعر وهو عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء والحط عما جرت
به العادات في ذلك الوقت والمكان رخص والزيادة عليه غلاء وانما اعتبر الوقت
والمكان لان الثلج اذا انقص منه في الشتاء او في الجبال لا يقال انه رخص لانه ليس وقت
بيعه ولا مكانه ثم السعر قد يستند الى الله بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة
الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس المتاع ويقلل رغبة الناس
اليه تفضلا منه في حق العباد او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستند الى العبيد
بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال او رخيص او باحتكار بعض
الناس او حركة العساكر الى غير ذلك من الاسباب ومنه الآجال واجل الحيوان الوقت
الذي علم الله بطلان حياته فيه والمقتول لو لم يقتل فجاز الامران الموت والحيوة
واجل الانسان جاز ان يكون لطفا لغيره من المكلفين لا لنفسه اذ بالاجل ينقطع
التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يتصور اللطف واختلف في
ان الاجل في الحيوانات واحد او لا فذهب بعضهم الى الثاني وان لكل حيوان
وقتا مقدرا هو اجله المسمى وهو يبلغه بشرط الاحتراز عن المهالك وله اجل آخر
دون ذلك يسمى اجل البلاء والآجال الاخترامية ويقع فيه اذا لم يحترز واستدل
بظاهر قوله تعالى واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى علق
تأخيرهم الى الاجل المسمى بالتقوى الذي حاصله الاحتراز عن المعاصي والمهالك

يقتل هو

وبما ورد في الحديث من ان الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر ذهب الاكثرون
الى ان الاجل واحد فان لم يعارضه شي من اسباب الهلاك عادة ينتهي اجله المسمى وان
قارنه فهو اجل البلاء واجاب عن الآية بان الله تعالى قدر بلوغهم الف سنة
بشرط التقوى وقدر نقصان خمسين سنة بشرط عدمه لكنه تعالى علم في الازل انهم
يتقون فيبلغون الالف فهو اجلهم لا غير ولا يتقون فلا يبلغونه بل ينقص من
عمرهم الخمسين فهو اجلهم لا غير فلم يثبت للانسان اجلان في نفس الامر بل اجل
واحد وهذا كما يقال زيد من اهل الجنة بشرط الايمان ومن اهل النار بشرط عدمه
لكنه تعالى علم انه مومن فيصير من اصحاب الجنة لا غير او يكفر فيكون من اصحاب النار فقط
فلا يلزم كون زيد من اصحاب الدارين معا وكذا الحديث معناه ان الصدقة ترد البلاء
فيبلغ العبد الى الاجل الطويل فهو اجله لا غير وعدم الصدقة لا يبلغ الى ذلك الحد
فيموت دونه فهو اجله وعلى كل تقدير فللعبد اجل واحد فاعلم ذلك ولما وفى المصنف
بما وعد ختم الرسالة بنصيحة نافعة ليكون داعيا الى سبيل الرب بالموعظة ختم الرسالة
بنصيحة نافعة ليكون الحسنة بعدما دعا بالحكمة والمجادلة فقال ختم ونصيحة حيث
فرغنا واوفينا بما وعدنا في صدر الكتاب من اثبات واجب الوجود وصفاته وما
يترتب عليهما من النبوة والامامة والمعاد فلنقطع الكلام على النصيحة وهي ان
من نظر بعين عقله ولم يكن بغشاوة بصيرته في خلقه اي في خلق الله تعالى وشاهد هذه الحكم
المودعة في بنيته مما امتلاء من فطرتها مجلدات علم التشريح يجب عليه ان يعرف
ان الخالق عز وعلا لم يخلق هذه المخلوقات عبثا كما قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا

واذا لم يكن عبثا كان لغرض لا محالة فيجب عليه معرفة غرض الخالق من خلقه
ويعلم ان ذلك الغرض عايد الى العباد وذلك لفضله وكرمه ولا يضيعه اي
ذلك الغرض بتفريطه وجهله بل يهتم بتحصيله ما استطاع فان سمع ما ذكرناه فليبشر بقوله
اما الذين سعدوا ففي الجنة والا شقي شقاء وبلاء ودخل تحت قوله تعالى
واما الذين شقوا ففي النار وخسر خسرانا مبينا وصار من الذين ينادون من مكان
بعيد اولئك هم الخاسرون وفقنا الله واياكم لسعادة الدار الآخرة
بملازمة وظايف عبادة الخالق عز وتعالى مجده وعترته الطاهرة ورحم الله
عبدا قال امينا هذا ما تيسر لنا في شرح هذه الرسالة مما سمحت به القريحة
الفاترة والفطنة القاصرة والكن مدة الزمان العسوف والمكان المخوف
مع تراكم غمايم الغموم وتلاطم امواج الهموم والمامول ممن وقف عليه النظر بعين الرضا
والقبول لما ذكرنا من تفاقم الاعذار العزيز معها الاصطبار والله اسال ان
يقبله بفضله وانعامه كما وفق لاتمامه وان ينفع
به الطالبين ويجعله ذخرا ليوم الدين ولنختم الكلام
حامدين لله تعالى مصليا مسلما على نبيه خاتم النبيين
واله المعصومين والسلام عليكم
اجمعين

[illegible]

قوله وتترتب غايات وتحقيق هذا المقام ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى ذلك الامر
غاية له فان كان لذلك الامر مدخل في اقدام الفاعل على الفعل يسمى غرضا بالقياس
الى الفاعل وعلة غائية بالنسبة الى الفعل والعلة الغائية لا تحتاج الى الروية دون
الغاية اذ قد تثبت بدون الروية كما تثبت معها ايضا وقد يجعل الغاية مباينة
للعلة الغائية فيقال ما ترتب على الفعل ترتبا ذاتيا اذا كان حاملا للفاعل على الاقدام
عليه كان علة غائية وغرضا بالاعتبارين والا كان غاية ولا بد في الاول من الروية للفاعل
وشعوره واما في الثاني فقد لا يكون للفاعل شعور كما في الحركات الطبيعية وقد
يكون كما في المبدأ الاول عز وجل فان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند اكثر
الحكماء بل لها غايات وفوائد وحكم ومصالح لا تحصى حاشيه شيخ محمد

يا مدد

حاشية خفري بر حكمة العين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين
الطاهرين فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري عفا الله عنه مني في سالف
الزمان تعليقات على شرح حكمة العين وهو حاشية فجمعتها وسميتها سواد العين في حكمة العين ومن
الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق   ومقابلاتها يمكن ان يكون معطوفا على الامور
العامة وان يكون معطوفا على الخ مسئلة منع على التقدير الثاني يكون العدم المطلق والا
متناع الذاتي ونحوهما من الامور العامة واللازم العام لو تنافى احد امداها انه ما يشتمل
مع مقابل الواحد على جميع الموجودات بمعنى ان لا يخرج من شمول احدهما على الاطلاق شيء من
الموجودات وبمعنى بكل من المتقابلين غرض على ما بينهما انه ما يشتمل اقسام الموجود الثلثة اعني
الواجب والجوهر والعرض او يشتمل اثنين منها والثاني انه يشتمل جميع الموجودات او اكثرها وعلى هذين
التفسيرين لم يكن العدم المطلق والوجوب الذاتي ونحوهما من الامور العامة نعم لو اريد بشمول المكان
الطرفان لما سوا بحيث عد الطرفان او ما كان العدم المطلق من الامور العامة والغرض انه يلزم على
التفسيرات الاربع ان يكون العلة والمعلولية من الامور العامة مع ان المصنف لم يذكرهما في تلك المقالة
التي وضعها لذكر الامور العامة بل انما ذكرهما في المقالة الثانية فلا بد من بيان باعث على ذلك والقول
بان باعثه متابعة الامام كما قال الشارح في غاية الضعف فالوجه ان يقال لما كان اكثر

مباحث العلل والمعلولات متعلق بالامور العامة وضع المقالة الثانية لذكرها وذكر فيها المباحث
التي تعلقت بالامور العامة فضلا لانها لما يحتاج فيها الى الرجوع الى المقالة الاولى والحاصل ان
وضع تلك المقالة ليس الا لذكر احوال افراد العلة والمعلول وهي ليس الا بالجنس من الامور العامة
الامور العامة وايضا وضع باب الامور العامة ليس الا لذكر احوال مفهومات الامور العامة لا
احوال افرادها التي وجدت في الاعيان والمعلم لما وضع المقالة الاولى لذلك الاحوال وذكر
الامور العامة في عنوانها واما المقالة الثانية فانما وضعت لذكر افراد العلل التي هي موجودة
في الاعيان ولهذا قال المقالة الثانية في العلل والمعلولات   البحث الاول في الوجود و
العدم اي في الوجود المطلق سواء كان خارجيا او ذهنيا والمطلق الشامل لهما وفي العدم كذلك
وهذا اولى من حملهما على الوجود المطلق الشامل لنوعيه الخارجية والذهنية وعلى العدم المطلق
بمعنى رفع الوجود مطلقا كما لا يخفى هذا وقد قيل ان الوجود والعدم ليسا من الامور العامة بل
الموجود والمعدوم منها فان المراد من الشمول المذكور في تعاريف الامور العامة هو الحمل
هو الحمل المواطاة والمراد من الشمول انما هو الحمل مطلقا سواء كان بالمواطاة او بالاشتقاق فا
لمبادي من الامور العامة كما كان المشتقات منها   لتوقفه على الفكر اي الفكر الذي
يحصل به التعريف فلا يجري هذا الدليل في التصديق النظري هو الذي يحتاج حصوله
الى الفكر الذي يحصل به الحجة فمن احتياجه الى الفكر الذي يحصل به المعرف لا يلزم ان يكون

ه كك بل

البديهي الذي جزء الذي عليه الحكم نظري وذلك
لان التصديق ح

نظريا فحلا التصور فانه في احتياجه الى المعرف الذي يحصل به المعرف لزم ان يكون نظريا
والحاصل ان المراد بالتصور النظري هو التصور المحتاج الى المعرف سواء كان احتياجه
ناشيا من ذاته او من جزئه والمراد بالتصديق النظري تصديق يحتاج الى الدليل و
ظهر بذلك ان اجزاء المتصور بالبديهية بديهي لا محالة فانه لا يلزم ان يكون بديهيا
وجوابه منع مماثلة الماهية الموجود الخارجي وذلك اما بناء على ان الموجود
الذهني والامر الخارجي في الماهية واما بناء على اختلافهما في نحو الوجود مع ان الحكم
وفيه ان الحكم بامتناع التصور بالكنه لا يستلزم الا التصور بالوجه ولا محذور فيه لجواز
ان يكون الممتنع هو التصور مطلقا بالكنه لا التصور بالوجه نعم لو كان مراده دفع العقيل
ان الممتنع هو التصور مطلقا يحتاج الى زيادة لكن الظاهر ان مراده انما هو امتناع تصورا
الوجه وبالكنه بل على قوله فلو حصل فيها اللمية الوجه في الحاشية لانا نقول ليس
الكلام في الموجودين فان قبل هذا الكلام سواء كان لكل من الوجه والوجود حقيقة ما
وما يعبر عنه و هذا غلط يحتاج الى بيان يطلب لا شبهة في ان الموجودات الممكنة باعتبار
معانيها لا يكون منشأ لانتزاع الموجودية فيما ليست موجوده باعتبار ذواتها
بدون انضمام الوجود اليها وارتباطها بوجه من الوجوه في نفس الامر والوجود
الانتزاعي الذاتي هو من المفهومات الانتزاعية لا تحقق لذاته في نفس الامر بل

بل انما يحقق منشأ انتزاعه فانضمام الوجود الانتزاعي الى الماهية ليس الا بالذات
لطريان العدم واللاشيئية والبطلان بالذات فيما لا حظ انضمام الوجود الانتزاعي
الذي هو المعدوم الى المعدوم باعتبار ذاته لا يمنع المعدومية بل انما يمنع باعتبار
ملزومه يعني ان لكل من الوجود والوجود حقيقة هي مانعة للانعدام ومفهوم انتزاعي
يعبر عنها به وهل الوجود موضوع لذلك المفهوم المنتزع ويستعمل فيه الحقيقة حال
اللازم في الملزوم او موضوع للحقيقة لا يدركها البشر الا بالوجه وبهذا المفهوم وجهين
وجههما عند الاطلاق نعم بهذا الوجه فيه خلاف اختار الخيام وتبعه ومنهم الغزالي
الثاني واختار بهمنيار كما صرح به الوجود وكلاهما لا يصدق النور اي غير النور الذي
هو كلام لاهل الحقيقة ولهذا قال الحكماء الغاية المطلوبات هو الحاضر وهذا من
جوامع الكلم ومن معانيه ان المراد بالشيء هو الحاضر فظاهر كلام الحكماء في بحث الوجود ولا
بالغاية المطلوب اهل الحق والوجود لا يخفى انه لا منافاة بين كلام الحكماء والصوفية والمحققين
من المتكلمين والاشراقيين في بحث الوجود فان لكل من لفظ الوجود والنور معنى
حقيقي لا شعور منه من شاء وقعت على مداركه وبادراك هذه الشعشعة في كل شيء من الاشياء
سرع عنه الممكنات بل على جميع الممكنات الوجود الانتزاعي والنور المجازي الذي بين جميع
الموجودات دال على اشتراك الوجود الحقيقي الذي هو النور الحقيقي سواء دل الدلائل

المذكورة في الكتاب لاجل الاشتراك المعنوي عليه بالذات اولم يدل ولما كان المقصود الاعلى والغاية
القصوى في قراءة امثال هذا الكتاب الوافي الالى وجب تحقيق مذاهب الفرق الاربع المذكورة
الترجي الوقار بالله تحصيل الطالبين بصيرة وتخلص شبهات الشريعة الكاملة التوحيد في هذا
الممكنات واعلم ان جميع الفرق الاربع متفقون في ان الممكنات لا يكون موجودة في ظاهر الا
لارتباط بالواجب الوجود وقال بعض المتكلمين ان ذات الواجب هوية موجودة باعتبار
ذاته ولا يمكن انقطاع موجود غيره فالوجود عندهم انما هو معنى انتزاعي يرجع عن ذات
الواجب وايجاده اياها ولهذا جوزوا اشتراك وجود الشيء لا انفه على ما سيأتي ان شاء الله
العليم فان هؤلاء الجمهور انما شأن في اصل الوجود منحصر في الوجود الانتزاعي فهم لا يطلقون
الوجود على ذات الحق بل عندهم يعبر عنه بلفظ هو واما الحكماء المشاؤن والصوفية
وبعض المتكلمين فقد اتفقوا على ان للوجود حقيقة هو الوجود الحقيقي وهو باعتبار ذاته
موجود وغيره يوجد بارتباط الى ذلك الوجود الحقيقي فهم لا يجوزون تحصيل الشيء بدون الوجود
والوجود الانتزاعي امر عقلي له ارتباط بالموجودات بعد تعلقها وهذا قبيل زيادة في
التصور والحاصل ان من قال بانحصار الوجود في الوجود الانتزاعي فقد جوز تحقق الشيء بدون
الوجود فالمحققون لما لم يجوزوا ذلك فذهبوا الى ان للوجود حقيقة يعبر عنها بواجب الوجود
والوجود الحقيقي وتأكد الوجود والوجود القائم بنفسه وان غيره انما يوجد باعتبار ارتباط

والوجود

والوجود الحقيقي هو الذي يعبر عنه الاشراقيون بالنور فظهوره عندهم حقيقة وهو الظاهر
بذاته المظهر لغيره نحو ذلك النور انما نظهر به فالنور الحقيقي والوجود الحقيقي والهوية
المطلقة الفاظ مترادفة اختار الاشراقيون في التعبير عن ذات الحق اللفظ
الاول والمشاؤن اختاروا الثاني وبعض المتكلمين اختار الثالث وخلاصة الكلام
ان الحكماء احتاجوا في المطالب الالهية الى اثبات وحدة كل من نوعي الوجود اما الوجود
الحقيقي فلتوقف اثبات التوحيد عليه واما الوجود الانتزاعي فلكونه عنوانا
للوجود الحقيقي ووحدته نسبة لوحدته ولهذا قال المص بعد ادعاء بداهة الوجود و
هو مشترك فالبينة لا يكون الا ما علم عدم خصوصه قطعا لا يقال اذا علم عدم خصوصه علم
اشتراكه فلا حاجة الى الاستدلال عليه فانه انما يحتاج الى الاستدلال اذا كان الاختصاص
مشكوكا لانا نقول كون العلم بعدم الاختصاص انما يكون بالنسبة الى الماهيات المخصوصات
على الاجمال فيحتاج زواله الى الاستدلال ولانا نقول هذا الاستدلال انما يكون على
بداهته العلم بالاشتراك المعنوي فيكون الاشتراك المعنوي معلوما بالبداهة لكن
بداهة هذا العلم البديهي نظري ولهذا احتاج الى الاستدلال والحق الاول انسب
معناه ما يتبادر اليه الذهن من ما سواه كاتب الحاجة او ارتباطية الا ما يكون اعم من
هذا الوجود القائم بذاته وما يقوم به الوجود بمعنى ان يكون معنى الموجود ما قام به الوجود

سواء كان ذلك القيام قياما حقيقيا او قياما مجازيا هو عدم القيام بالغير كما قيل فان
هذا المعنى ليس ماخوذا في الوجود الحقيقي لان الوجود الحقيقي ليس قائما بالغير بل جميع الماهيات
الممكنة وانما هو من لوازم القيام الذي لا ينافي الوجود بينها ولا يشكل به ولا يكون بينها
وبينه اتحاد حقيقي والموجود باعتبار كل من الماهيات السابقة المذكورة له معنى واحد وهذا هو مط
الحكماء في هذا المقام والدلائل الثلثة المذكورة ثمة تدل عليه اما بواسطة او بغير واسطة
فان قيل الموجود بالمعنى المتعارف انما هو المشتق من الوجود المصدري فلا يتاتى اعتبار
الموجود بالمعنى الثاني المستعار وهو المشتق الحقيقي من الموجود الحقيقي قلت لما كان هذا
المعنى هو مقتضى البرهان اعتبروه كالموجود بالمعنى الاول الذي هو عين ذات الواجب
الوجود وايضا لما كانت وحدته مستلزمة لوحدة الوجود الحقيقي اعتبروه ليكون
توطئة لاثبات التوحيد كما سيجيء ان شاء الله فان قيل ما السند من كلام الحكماء على ان للوجود
معنى هو حقيقة ومغاير للمنتزع العقلي قلت قال الشيخ في الشفاء ونقول ان معنى الوجود
ومعنى الشيء المتصوران في الانفس هما معنيان فى الموجود والمثبت والمحصل اسماء
مترادفة على معنى واحد ولا شك ان معناها قد حصل في نفس من يقرا هذا الكتاب
والشيء وما يقوم مقامه وقد يدل به على معنى آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو
بها ما هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه

الوجود الخاص ولم يرد منه الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل ايضا على معان كثيرة
منها الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء ثم صرح بقوله انه من
البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير
الوجود الذي هو يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما في
الاعيان او في النفس او مطلقا لما كان لهذا معنى محصل مفهوم ولو قلت ان حقيقة
كذا حقيقة او ان حقيقة لكان حشوا في الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء
لكان ايضا غير مفيد بالجهل واقل افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان يعبر بالشيء
الموجود كانك قلت حقيقة كذا موجودة قلت قد اشار بقوله لفظ الوجود يدل على
معان كثيرة الى ان الموجود قد يدل على الوجود الحقيقي القائم بذاته المنسوب اليه
الماهيات وايضا في قوله حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات اشارة
الى ذلك كما في قوله وذلك لانك اذا قلت ان حقيقة كذا حقيقة الخ فان ذلك
الكلام يدل على انه قد دخل في مصداق قولنا الانسان موجود من وراء الماهية والا فانما
وهو الوجود الحقيقي التي هي عليها الشيء وجوده اشارة لطيفة الى دقيقة شريفة ليس
الشيخ قد اغفل عنها والامام يقول في مباحث علم الواجب تعالى ما قال ويجيء بيان حقيقتها
وبيان غفلته ثم قال في الشفاء والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط

الحقيقة لان النفس لها باعتبار ذاته غير الذي لها باعتبار غيره وهو حال الهوية منهما جميعا في
الوجود فكذلك لا اشتراك بين الواجب وسائر الممكنات في الماهية والاثار باعتبار نفسه وهو الموجود
وبغيره زوج تركيب انتهى قال العلامة من هذا الكلام ان المستفاد من اقوال الموحدين
مرودا الملية ومعنى الوجود الانتزاعي المنتزع كما لا يخفى عند التامل الصادق
وسيأتي المآخذ الكثيرة الاخرى الدالة على ان الوجود معنى حقيقي غير منتزع والحاصل
ان الوجود كما ان له معنى حقيقيا هو منشأ الانتزاع بالذات وكل منهما معلوم بلا ارتياب
ومشترك بين الموجودات بالاشتراك المعنوي فلا تغفل عن اجزاء البراهين الآتية على كل
منهما بجواز اطلاق الوجود على الموجودات بجواز اصدق في هذا التعبير فايدة قد
غفل عنها صاحب الكاشف نفسه فان قيل الاشتراك المعنوي انما يصح في الوجود الذي
هو المنتزع واما الوجود الحقيقي فلم يتصور فيه الاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات
قلت اشتراك الوجود الحقيقي بين الموجودات انما هو بمعنى ان لم يخل ولم ينقطع
عنه موجود من الموجودات فاشتراكه ليس على نحو اشتراك الوجود الانتزاعي فاعلم ذلك
فانه بعيش مدرك اهل البشرية وههنا كلام لا يليق لاهل البحث   فلا بد
من ابطال جميع الاحتمالات على هذا التقدير ان قلت اجري الدليل على اشتراك
الوجود الانتزاعي لم يخف اندفاع الكلام عنه او الوجود الانتزاعي ليس عينا

لزم

لزم من الموجودات اتصافهما معا بشئ واحد وان اجري الدليل على اشتراك الوجود الحقيقي
بالمعنى المذكور اندفع عنه هذا الكلام ايضا فانه لا حاجة الى ابطال ان الوجود
الحقيقي بمعنى عدم انقطاع شئ من الموجودات عنه يتحقق بين الواجب الذي هو محض
الوجود الحقيقي والممكنات الموجودة التي غير منقطعة عنه فان وذلك وعلى التقديرا
لاستدلال على اشتراك الوجود بالمعنى الثالث لا يخفى اندفاع ذلك الكلام ايضا
على الوجهين الذين احدهما مناسب لاهل البشرية والآخر لاهل الحقيقة فوافق
الحاشية هذا الكلام مدفوع لانهم لا يقولون الخ اقول هذا الكلام مدفوع عن الشارح
فان كلام الشارح انه على تقدير كون الكلام فيما يعبر عنه بالوجود المطلق الانتزاعي لم يصح
ابطال الاحتمال المذكور وقد صرح المحشي بان الكلام ليس الا فيما يعبر عنه بالوجود
الانتزاعي ثم يرد على الشارح ما مر من انه لا حاجة في الاستدلال الى ابطال ذلك الاحتمالين
بناء على ما ذكرنا ويمكن دفع التناقض المتوهم في كلام المحشي بان يقال مراده بما يعبر
عنه هو المأخوذ من الوجود الحقيقي على ما مر وهو ليس عينا في الواجب   قال الحاشية
انما قالوا ذلك في الوجود الخاص اقول هذا الكلام صحيح فان للوجود معنيان متغايران
احدهما الوجود الذي هو عبارة عن الموجودية والآخر معنى موجود لذاته وهو عين الذات
القائم بذاته الوجود ولغيره المستحيل كونه فرد الوجود المصدري فكلها على بصيرة وائتم

ان حقيقة الوجود هو ما باعتباره يكون الشيء موجودا او الواجب انما يكون موجودا باعتبار ذاته
فذاته هو الوجود بخلاف الممكنات فانها انما يكون موجودة باعتبار امر زايد عليها فيكون
وجودها مغاير الماهياتها كما سيأتي بيان توضيح ذلك ان شاء الله الحكيم واما الوجود المصدري فمفهوم عقلي
عارض لجميع الموجودات وعلى كان مبحث الوجود الاسرار الالهية التي لم يحصل مباحثه بعد اما لي
في زيادة التطويل فاقول الاشبه ان يقال ان بعضهم من لفظ الموجود ما رادفه مثل لفظ الفارسية
ما يناقض المعدومية واللاشيئية ويمنع الانعدام واللاشيئية وهو المعنى الذي حكموا
بانه متقدم على جميع الاتصافات بالمعاني التي هي غيره وعلى جميع الماهيات والمنتزع العقلي
الذي لا تحقق لو ذاته لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصافات الاتفاق لغيره
فمن ذلك المنع والتقدم يعلم ان له تحقق في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى بالوجود
الحقيقي والعيني قول بعض الملاحدة فصل من الحكم بتقدم الوجود على خلية الماهيات مع ان
الحكم بان ليس للوجود معنى الا المعنى الانتزاعي العقلي والغرض من هذا التفصيل ان
يتحقق ان للفظ الوجود معنى حقيقي غير انتزاعي مشترك بين جميع الموجودات
اما عند اهل النظر فبالمعنى المذكور واما عند اهل التحقيق فعلى النحو الذي ان شاء الله
الحكيم وهذا المعنى هو عين ذات الواجب تعالى وزايد في الممكنات وان الوجود الاثباتي الانتزاعي
هو امر عقلي لازم للوجود الحقيقي ولا تحقق اصلا بحسب التحقق الاصلي الا باعتبار منشأ

الانتزاعي

الانتزاعي يكون على نحوه في هذا الكتاب في المباحث الاثباتية التي هي كلمات بعضها فوق بعض
بعنوان لاهل البشرية في مبحث الوجود به في كتاب التحصيل وفي فصل المحققين كما صرح به في
شرح الاشارات الاول في الوجود مفهوم متزايد لازم للوجود الحقيقي الذي هو منشأ الانتزاع
ونحوه في العقل كذا الوجودي مفهوم انتزاعي هو الحصة وفرد هو بالحقيقة وجود ا
المتكلم والحاصل ان الوجود يطلق في المعنيين احدهما انتزاعي ويسمى بالوجود الاثباتي
وثانيهما وجود حقيقي وهو حقيقة الوجود وعين ذاته في مبحث الوجود كما يأتي بيانه و
زيادة كشف لذلك بعون الله هنا بحث وهو ان الحكماء ليسوا الا من البشرية مكلفين به
عنوان براهينه كنه ما يعبر عنه بمفهوم الوجود وجودي كما لحكم به الشيخ والمحقق بل انما
الجنابة بحكم بهم او عا براهينه مفهوما الذين احدهما مطلق والآخر معينة وبهذا الظهر
سقوط الايراد الذي في الشرح الذي ليس كثير فايدة في العلم بكون ذلك المفهوم مفهوم
المنتزع عين بديهيين ويكون الوجود الانتزاعي مشتركا معنويا بل كثرة الفايدة ليست
الا في كون ما يعبر عنه بمفهوم الوجود والانتزاعي معلوما وبكونه واحدا مشتركا لا من
الاشتراك اللفظي وبهذا الاعتبار يكون كلامنا هو التعرض بحال ما يعبر عنه بمفهوم الوجود
ولهذا قال المحشي موافقا للشيخ ليس الكلام في المفهومين فلا بد هنا من كلام فحص فافهم الا انه
فان المطالب الاصلي ليس الا كون الوجود الحقيقي معلوما وكونه معنى واحد الا خوف الاشتراك

المعنوي بين الموجودات ولو كان الحب ان يكون عينا في الكل او ذو رابطا في الممكنات وعلم انه
للبشر تعقل ذلك الوجود عند اهل البشرية الا بالوجه الذي هو كونه منشأ للوجود الا
نتزاعي فاذا عبر بلفظ الوجود لا يفهم منه الا معنى انتزاعي فمعلومية الوجود الحقيقي بالوجه
الذي هو المعنى الانتزاعي الذي هو بديهي بالبديهية يحصل عندهم بانزال منزلة العلم
بديهيته لان ذلك المعنى الانتزاعي لازم قريب له نظير ذلك الحد الاقناعي الذي
جعل نازلا منزلة الحد الحقيقي فعلى هذا ابداهة الوجود الانتزاعي يستلزم بداهة
العلم بالوجود الحقيقي بالوجه الذي هو الوجود الانتزاعي فيصح دعوى بداهة كل
منهما وايضا وحدة كل منهما يستلزم لوحدة الاخر اذ اما وحدة الوجود الانتزاعي فبد
بداهته والدلائل المذكورة عليها تنبيهات واما وحدة الوجود الحقيقي فقد حدسية يحكم
العاقل بها بملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فان ناقش احد في ذلك اندفعا
التنبيهات بان يقع حصل الحكم او هو بديهي من الاصول الموضوعة وما جعل دليلا عليهما من
التنبيهات التي يحصل بملاحظتها الاطمينان عليهما والحاصل ان المقصود الاصلي
ليس الا كون الوجود الحقيقي معلوما بالوجه الذي هو لازم قريب في القول
كونه معنى واحدا ولهذا ترى القوم احتاجوا في اثبات التوحيد الى هذا
البحث واما كون الوجود الانتزاعي بديهيا وكونه معنى واحدا انما هما مطلوبان

بالوجه

بالعرض ليكونا هو وتبين الى معلومية الوجود الحقيقي ووحدته وسيأتي زيادة الفتح في
مبحث التوحيد وهو اي الموجود الذي هو متصور بالبداهة مشترك اولان المعنى
المستعمل فيه لفظ الوجود اثنان احدهما انتزاعي بمعنى الكون المصدري وثانيهما باعتبار
ما يمنع من الانعدام واللاشيئية والبطلان الوجود بالمعنى الثاني هو عين حقيقة الوجود من حيث
هو موجود فبهذا الاعتبار هذا المعنى بمعنى الوجود بعينه هو معنى الوجود فالوجود الحقيقي باعتبار
انه منشأ الانتزاع للموجودية هو الوجود وباعتبار انه باعتبار ذاته منشأ لذلك الا
نتزاع هو الوجود فعلى ما ذكر من التحقيق يكون للموجود ثلثة معان احدها الموجود الذي
هو لذاته وبذاته موجود ولهذا قال الحكماء ان حقيقة الوجود هو الوجود وثانيها
المشتق من الوجود المصدري بمعنى الثبات والتحقق وثالثها المشتق بالجعل من الوجود
الحقيقي ويكون معناه الشامل للواجب والممكن وهو ما يكون اعم من الوجود القائم بذاته
وهو منسوب اليه ليكون معناه المنتسب للامام المعصوم وايضا لا يحتاج البقاء الى العلم بعدم الا
ختصاص بل انما يحتاج الى الجزم بعدم الاختصاص ولا يرد على الدليل المذكور انه يدل
على الجزم بالاشتراك المعنوي ولم يكن الاعتقاد مطابقا للواقع وسيعلم ان حاصل
الدليل ان الوجود لو لم يكن مشتركا معنويا اي لو لم يكن حمله على الاشياء التي يحمل العقل
عليها الوجود عند العقل حملا صادقا بمعنى واحد لزال اعتقاده بزوال اعتقاد ا

للخصوصيات التي يحمل عليها الوجود عند العقل حملا صادقا لكنه لم يزل اعتقاد تميز الخصوصيات فعلم بهذا الايراد عليه الايراد المذكور والا النقض المشهور بان يقال ان هذا الدليل بعينه جار في اثبات اشتراك مفهوم الشبح البعيد المحسوس في هذا الوقت بين امور لا في عدم تناوله لما جميعا كالانسان والفرس وامثالهما بان يقال مفهوم الشبح المحسوس البعيد في هذا الوقت محمول على هذا الشبح البعيد فاذا اعتقد انه انسان ثم فرس امكن ان يزول ذلك الاعتقاد مع عدم زوال الشبح في هذا الوقت فلو صح الاستدلال المذكور على اشتراك الوجود معنى لزم اشتراك مفهوم الشبح المذكور بين الانسان والفرس وامثالهما معا فلم يكن الدليل جاريا في اثبات الاشتراك ولم يرد عليه ايضا النقض بما قيل من انه يلزم من هذا الدليل انا اذا رأينا اشخاصا من بعيد وعلمنا ان احدهم زيد وعمرو بان جوزنا ان يزول هذا الاعتقاد ونعتقد ثانيا ان ذلك زيد ان يكون زيد مشتركا ولا حاجة الى ما قيل من انه يكون في هذه الصورة الحكم بالاتحاد لا الحمل المتعارف لان ذلك الفرق ليس بنافع في دفع النقض كما لا يخفى مع انه يمكن ان يبدل النقض بالجزئيات المذكورة والنقض بالمفهومات الكلية مثل المسمى بزيد والمشار اليه بهذا والمشار اليه بذلك وايضا لا يندفع النقض المذكور ولا يحتاج الى الجواب المذكور الذي يندفع ذلك النقض ويبطل الحصر بهذا الدليل تقرير احدهما ان معنى العدم

واحد فلو لم يكن معنى الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين كون الشيء موجودا وبين كونه معدوما لجواز ان يرتفع الوجود الخاص عنه مع ارتفاع كونه معدوما على تقدير كون معنى العدم واحدا بان يكون موجودا بوجود خاص آخر وثانيهما ان الحصر العقلي ثابت بين الوجود والعدم بمعنى هو مناف لجميع الموجودات فلو لم يكن معنى الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين كون الشيء موجودا وبين كونه معدوما بمعنى ان لا يكون له وجود اصلا وما قيل على هذا التقرير من ان فيه استعمال المشترك اي العدم في اكثر من معنى واحد غايته السقوط لانه ليس في هذا التقرير استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد الا على تقدير كون العدم مشتركا لفظيا في نفس الامر ومعلوم انتفاؤه ممن فهم هذا الا على المذكور للعدم وثانيهما ان الحصر بين كون الشيء موجودا وبين كونه معدوما متحقق مطلقا فلو لم يكن معنى الوجود واحدا لتحقق الحصر على تقدير ان يراد بالوجود الوجود الخاص وبالعدم رفع الوجود الخاص لا لآخر لجواز اجتماعهما في شيء واحد وبارتفاعهما عنه فلم يتحقق الحصر مطلقا لكن الحصر بين الوجود والعدم متحقق مطلقا فيكون الوجود واحدا او ايضا الحصر بين الوجود والعدم ثابت بدون اعتبار الخصوصية فلزم من ذلك ان يكون كل من معنى الوجود والعدم واحدا

او لو لم يكن كذلك ليثبت الحصر بعونه التوتنية لكن اللازم منتف فكذا الملزوم
وخامسها ان الحصر بين ماقسم من العدم مطلقا ثابت فلو لم يكن لكل منهما مفهوم واحد
لم يتحقق الحصر على النحو المذكور لكن التالي باطل لانه لم يجوز العقل خلو شيء من العدم
المطلق والوجود المطلق باي معنى كان كما لم يجوز اجتماعهما في شيء كذلك فيبطل
كون لكل منهما متعددا افقوله هذا الدليل باحد من هذه التقريرات اندفع عنه
ما ورد ده المحصه وما لح اي وان لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات
اشتراكا معنويا لما صح انقسامه بحسب المفهوم الى وجود الواجب ووجود الممكنات سواء
اعتبر انقسامه اليهما في تقسيم واحد او في تقاسيم متعددة فاندفع ما قيل من ان
انقسام الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن بحسب المعنى لا يستلزم اتحاد المعنى في
جميع الممكنات اذ قيد القسم قد يكون اعم وكذا الكلام لو انقسم الوجود الى الواجب
والممكن فان القسم الحقيقة انما هو الموجود المقيد بالواجب او الممكن ومفهوم الممكن
انما هو قيد التقسيم لا يلزم من القسمة شمول مورد القسمة في جميع افراد قيد المقسم
بل انما يلزم شموله لجميع افراد القسم وح يجب ان يكون المراد من قولهم ان الوجود ينقسم
الى الواجب وجميع الممكنات اما تقسيم واحد او تقاسيم متعددة ليلزم شموله مورد القسمة
وهو مفهوم الموجود لجميع افراد الممكن في الحاشية فالذي لم يزل اه اقول قد اشار

اليه بقوله بالوجود المحمول على ذلك السبب الى علاقة بها اضاف المصنف الوجود الى السبب
الخاص في قوله ولا يزول اعتقاد وجوده فيكون هذه الاضافة بادنى ملابسة وكيف
انه المحمول على سبب الخاص ح ايضا اشار بقوله معنى كلام المصنف اه الى ان معنى قوله جزمنا
بوجود ذلك السبب موجب دالى تخطئة الشارح فانه حمل قول المصنف ولا يزول اعتقاد
وجوده على انه مراده انه لا يزول اعتقاد الوجود والمنسوب الى السبب الممكن الذي
هو خصوصية الشيء فرض زوال الاعتقاد المتعلق بها او الى السبب المطلق واعترض
على كل من الارادتين بان الكلام المصنف محلا او غير ما ذكره وهو ان مراده انه لا
يزول الاعتقاد بالوجود الذي يحمل على ذلك السبب الخاص في قوله لا يزول اعتقاد
وجوده راجع الى السبب الخاص المذكور المتصف بالامكان واضافة الوجود اليه
انما هو باعتبار الحمل حين كون الاعتقاد متعلقا به فالشارح حمل كلام المصنف على
ان معناه ان ذلك السبب يحمل عليه انه ممكن ويحمل عليه انه موجود بوجود مقيد بكونه
وجود ذلك السبب المتصف بالامكان بقرينة اضافة الوجود اليه في قوله لا يزول
اعتقاد وجوده ولهذا اعترض عليه بما ذكرنا والمحشي رد عليه بان معنى كلام المصنف
ان الوجود المحمول على السبب بلا اعتبار تقييده الى سبب ما لكن الخصوصية بقوله
عليه ويزول الاعتقاد المتعلق بالخصوصية ولا يزول الاعتقاد بوجود ذلك السبب

بانه موجود ويلزم من ذلك ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك المعنوي ويرد عليها اورده
الشارح ويجوز قيام بعض افراده بنفسه هذا الكلام ليس على ما ينبغي لان المراد به هو ان مفهوم
الوجود معنى واحد مشترك بين جميع الموجودات فيجب كون فرده قايما بنفسه لا يلزم ان يكون
لمفهومه خصوصية فان الفرد بالنسبة خصوصية فالاولى ان يقال يجوز ان يكون بعض
مفهوماته قايما بنفسه على تقدير كون لفظ الوجود مشتركا لفظيا لعل هذا هو المراد من العبارة
المسطورة ويمكن توجيه عبارة المصنف بوجه اخر غير الوجهين المذكورين وهو ان يقال
على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا جاز ان يكون وجود الممكنات زايدا عليها
مع كونه واحدا في جميعها وان يكون للوجود معنى اخر غير الوجود الذي هو في الممكنات
وهو قايم بنفسه وهو الوجود الواجبي فلا يجب زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصية فحاصل هذا التوجيه هو ان يقال انه لم يكن الوجود مشتركا معنويا
بزوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لان الوجود المعتقد ان كان
الوجود الواجبي فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب والممكنات ويكون
الوجود الواجبي لا خصوصية له في نفس الامر لاعتقاده به لا يزول بزوال اعتقاد
شيء من الخصوصيات التي هي المطابقة لما في نفس الامر لبراءته عنها وان كان
الممكن فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكنات ويكون زايدا

على ماهيات الممكنات مع كونه واحدا فيها كانه عين جميع الماهيات الممكنة التي هي الخصوصيات
فلا يزول الاعتقاد به بزوال اعتقاد شيء من تلك الخصوصيات فعلى هذا لا يرد عليه
ما ذكره الشارح فافهم والحق بناء على ان المراد بالخصوصيات هي الخصوصيات
المطابقة لما في نفس الامر كما لا يخفى وح دفع المنع بما قررنا سابقا وظهر مما ذكرنا مع
ما في الشرح ان لعبارة المصنف اربعة توجيهات لان لكل من السندين توجيهين والحاصل
من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة   في الحاشية اقول لكن هنا احتمالان ا
اخران غير الاربعة التي رابعها عكس قول المصنف هما عين الماهية في بعض الممكنات
وفي الثاني في الممكنات والواجب جميعا زايد وثانيهما عكس ذلك فان قلت ههنا احتمالان
اخران غير تلك الثمانية بناء على ان الكلام في الوجود المطلق وهو ان مفهومه في بعض
الممكنات مع انه عارض له وفي باقي الموجودات زايد وعين والاول من هذين القسمين
هو مذهب الحكماء وذلك لان الكلام في الوجود الاثباتي الذي هو بديهي التصور وهو عارض
لجميع الموجودات سواء كان ممكنا او واجبا مع كونه موجودا في الذهن بوجه زايد عليه قلنا
هذان الاحتمالان مندرجان في الاحتمالات المذكورة فلا حاجة الى اعتباره
في الحاشية ولعل لا خط في هذا التفصيل مذهب الحكماء ولا يخفى عليك ان الوجود
الاثباتي ليس عين الواجب عند الحكماء فعلى تقدير ان يكون الكلام في مفهوم الوجه

المشتق من الوجود الا اثباتا لا يكون التفصيل منهما وكذا ان كان الكلام في الوجود المأخوذ من
الوجود الحقيقي لم يكن التفصيل المذكور باعتبار منهما وان الوجود الحقيقي الذي باعتبار
ذاته موجود فهو عين ذات الواجب والكلام ليس فيه وان كانت وحدته مقصودة
بالذات من اثبات كون الوجود بالمعنيين المذكورين مشتركا بين الموجودات
في الحاشية فان قيل لا نم ان زوال اعتقاد الخصوصية اه فيه مناقشة في العبارة
فان منصب المستدل الاثبات لا المنع والغرض اثبات المقدمة الممنوعة بان يق المراد با
لخصوصية التي هي مذكورة في كلام المستدل اعم من الماهية والذات سواء كان عين الوجود
ام لا وزوال اعتقاد الخصوصية التي هي نفس الوجود كما في الاحتمال الثاني مستلزم لزوال
اعتقاد الوجود واذا استلزم الشق الاول فضروري   في الحاشية فالجواب ان يق حاصل
ما قلت اه وحاصله ان الخصوصية اعم من الوجود وغيره لم يكن صدق الشرطية بناء على السند
الثاني بل يثبت لكن يصير بطلان التالي ممنوعا للمستدل في ذلك التعميم فان جعل الخصوصية
غير متناول للوجود كان الملازمة ممنوعة بالسند الثاني   في حاشية الحاشية هذا
انما يلزم الى اي قول المجيب عن دفع المنع المذكور في الحاشية حيث ان حاصل ما قلت ان زوال
اعتقاد الوجود مستلزم لزوال اعتقاد الوجود انما يلزم اذا علم ان تلك الخصوصية هي الوجود
في نفس الامر اي لا يلزم مجرد الحكم باتحادهما على تقدير الاشتراك اللفظي على الاحتمال

المذكور ثانيا ان يكون حاصل ما قال دافع المنع زوال اعتقاد الوجود مستلزم الوجود
بل يلزم ان يكون حاصله ان زوال اعتقاد ما هو الوجود على التقدير المذكور وهو ذات
الواجب مستلزم اعتقاد الواجب او ما حصل ذلك الاستلزام في نفس الامر ظهر عند العقل
تحقيقه فظهر بطلان التقدير المذكور وهو المط وهذا خلاصة مراد المحشي من قوله
ولكنا اذا حملنا على ذلك السبب اه واجب انه موجود واراد بالخصوصية المذكورة
في قوله فالمعلوم ان ثمه خصوصية عبر عنها بالواجب اي المعنى الخاص المعبر عنه بالواجب
سواء كان نفس الوجود او لا اي لا نم في اول النظر انه الوجود او غيره وان نم
في النظر الثاني انه غير الوجود   في حاشية الحاشية ثم لو علم كون الوجود عين الخصوصية
لم يرجع حاصل الدليل الى ما ذكره بناء على ان المراد بالوجود المذكور في قوله زوال
اعتقاد الوجود هو الموجودية لا كون الشيء موجودا فان المطلب ان الوجود
مشترك بين الموجودات اشتراكا معنويا فلو علم ان الوجود عين الخصوصية اجمع حاصله
ان زوال اعتقاد الوجود فلو كان الخصوصية المذكورة في الدليل شاملا للوجود
تم الدليل بان يق لو كان اطلاق الوجود على الموجودات بالاشتراك اللفظي
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية التي هي مثلا كما هو المفروض في
السند الثاني لكن التالي بط لانه لا يمكن ان يزول كون السبب موجودا ولم يزل كونه موجودا

تلك المراد بقول المص الواجب هو الموجود الواجب فالموجود الذي حكم بانه قايم بنفسه هو
الموجود من حيث هو موجود فحاصل السند الثاني ان الموجود على تقدير كونه مشتركا
معنويا جاز ان يكون احد معانيه هو ذات الواجب القايم بذاته فليس لخصوصية و
راء الموجودية فالاعتقاد به لا يزول بزوال شيء من الخصوصيات برأسه عندنا فح
ان حصل الخصوصية المذكورة في الدليل كما هو ظاهر شاملا للكل ماهية وذات سواء كانت
عين الموجودية اولا ورد عليه ما ذكره المحشي الى آخره ويصح قوله نعم لو علم كون الوجود
غير الخصوصية لم يرجع حاصل الدليل الى ما ذكره بل انما يرجع حاصله الى قولنا
زوال اعتقاد الوجود اي الموجود من حيث هو موجود لطرافيته مستلزم لزوال اعتقاد
الوجود اي كونه موجودا وح تتميم الدليل على النحو المذكور نعم لو علم كون الوجود عين
الخصوصية بحيث لم يكن تميز بينهما ارجع حاصل الدليل الى ما ذكره ولعل مراد المحشي بمكان زوال
هذا ويكون الوجود الواجب قايما بنفسه اه هذا انما يصلح سندا للمنع الآخر
لو كان المراد المستدل من الخصوصيات الخصوصيات في نفس الامر والا فلا يصلح سندا
لانه لا يمكن ان يعتقد الوجود الذي قام بذاته جوهرا امتناع عند زوال
اعتقاد الخصوصية وهي الجوهرية في المثال يلزم زوال اعتقاد الوجود ا
الموجود لان المعتقد لما اعتقد الخصوصية جوهرا فيكون الوجود مختصا

بالجوهر فيجب اعتقاده فيزول اعتقاد وجود الجوهر وهذا هو النظر الثاني من النظرين
اللذين اوردهما العلامة المحشي قدس سره على توجيه في السند الثاني والاحسن ان توجيه
الشارح انما يصح ان لو كان المراد بالخصوصيات الخصوصيات التي في نفس الامر بالنسبة الى
الوجودات الخاصة واما توجيه المحشي فهو لا يصلح على كل من التقديرين اي سواء كان المراد
من الخصوصيات الخصوصيات التي في نفس الامر اولا وفيه نظر لان الاعتقاد باحد
المتغايرين اذا لم يكن الاعتقاد باحد المتغايرين يجب ان يزول عند زوال
الآخر اذا كان مختصا بذلك الآخر يجب اعتقاده سواء كان الاختصاص مظنونا او
مجزوما به وكذا الحال اذا كان مشكوك الاختصاص لا يكون الا جزم العقل بعدم الاختصاص
سواء كان الجزم مطابقا للواقع اولا فلمانع ان يقول الاعتقاد بالآخر بناء على
احتمال تحقق الجزم بعدم الاختصاص مع كون ذلك الجزم غير مطابق للواقع وح لا
يندفع بما ذكره المحشي ثم يندفع بان يبقى الجزم في الاعتقاد واذا كانا شيئا في البديهة
كان مطابق للواقع لا محة ويعلم ان لهذا الدليل تقرير آخر وهو انه لو لم يكن اطلاق
الوجود على الموجودات بمعنى واحد لتبدل الاعتقاد بالوجود عند تبدل الاعتقادات
باعتبار الخصوصيات التي في نفس الامر بالنسبة الى الوجود المطلق بلا قيد
اما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس الامر اراد تبدلك الخصوصيات

علي ما سنفصله ... تحقق الاعيان الثابتة ... ليحصل الذهن ... لو جوزنا ...

للخصوصيات التي في نفس الامر نسبة الى الوجودات الخاصة واما اذا اريد بها الخصوصيات
التي في نفس الامر بالنسبة الى الوجود المطلق اي الوجود بلا قيد فهو في حكم تعميم الخصوصيات
ويعلم ان المراد بالخصوصيات المذكورة في ذلك الدليل هي الخصوصيات التي في نفس
الامر بالنسبة الى الوجود المطلق سواء اعتبر فيه زوال اعتقاد الخصوصيات او تبدل ا
لاعتقادات باعتبارها او تردد الذهن فيها مع الجزم بالوجود كما ذكره المحقق الطوسي
سره في التجريد فيندفع عنه ما قيل من انه يستلزم ان يكون الوجود مشتركا بين نفسه
وبين غيره فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود
على شيء ونعتقد بانها مفهوم الوجود ثم يزول اعتقاد كونها مفهوم الوجود ولا يزول
كونها موجودا او ايضا قد نجزم بوجود على شيء او نتردد في انها مفهوم الوجود او غيره
وذلك لاندفاع لانه ان اراد الناقض انه يلزم من الدليل المذكور باحد من التقريرات
الثلثة ان يكون للوجود المطلق او الوجود الخارجي او الوجود الذهني وجود مطلق
او الذهني سلمنا جريان الدليل باحد التقريرات فيه لكن منع بطلان المدعى فان
الوجود سواء اخذ مطلقا او مقيدا بالخارج او الذهني له وجود لوجود المطلق
الزائد عليه كما لو صدق الذهني له وجود زائد عليه وان اراد انه يلزم ان يكون لاحد
الوجودات الثلثة المذكورة وجود خارجي مشترك بينه وبين غيره منعنا جريان الدليل

فيه

فيه فان الوجود من المعقولات الثانية وليس له تحقق في الخارج فلم يندرج في الخصوصيات
التي بها وجود خارجي يلزم من التردد او الزوال او التبدل فيه مع الجزم بالوجود الخارجي
كون الوجود الخارجي مشتركا بينه وبين غيره في نفس الامر وان اراد انه يلزم من الدليل
المذكور ان الموجود من حيث انه موجود الشيء وجود آخر في نفس الامر كان في حكم الشق الثاني
فانه ليس لموجودية الشيء وجود في نفس الامر بل هو وجودها انما موجودية الشيء وليس
بها موجودية اخرى ولهذا قال الشيخ في التعليقات ان افراد الوجود وجود انما هي موضوعا
تها بعينها وجودات انفسها وايضا يندفع من الدليل المذكور من انه ليس شيء من التردد
الذي يجوز العقل مع اعتقاد الخصوصية وتبدل الخصوصية مما يستلزم المطابقة للواقع فلا يلزم
ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك المعنوي في نفس الامر كما لا يخفى وقد مرت الاشارة
اليه سابقا فلا تغفل   وكذا الثانية اه ولا يخفى ان هذا الايراد لا يرد على
احد من التقريرات المذكورة لهذا الدليل فلا تغفل   وتفصيل المقام ان يقال اعلم
ان للعدم معنيين احدهما رفع المطلق وبهذا المعنى ليس مقابلا للوجود وثانيهما
رفع الوجود وهو بهذا المعنى نقيض الوجود وعلى تقدير الاشتراك بين معانيه
بحسب اللفظ يكون العدم بالمعنى الثاني ايضا مشتركا لفظيا لا محتملا فعلى هذا
يكون العدم المذكور في قول المحشي وح اما ان يكون اطلاق العدم عليها بالاشتراك

لفظى كاطلاق الوجود على افراده بالاشتراك انما هو بالمعنى الاول فيكون العدم فى
ضمن تنوّر لك العدمات المقابلة لها انما هو بالمعنى الثانى فلا يكون استعمال العدم فى
القولين المذكورين بمعنى واحد كما هو المفهوم من ظاهر كلامه الا ان يقال المراد بالعدمات
عدمات الوجود فانه يصح وصفها بالمقابلة للوجودات مع استعمال العدم فى هذا القول
بمعنى الرفع المطلق كاستعماله مع القول الثانى ويعلم ان لكل من الاربعة المذكورة فى الحاشية
تسع احتمالات لانه لا يخرج فى كل منها من ان التردد بين الوجود الخاص ورفعه او بين
الوجود الخاص ورفع الوجود الخاص الاخر مطلقا او بخصوصه او بين الوجود الخاص
ورفع جميع الوجودات او بين وجود من الوجودات ورفع الوجود الخاص بخصوصه فهذه ستة
احتمالات فى كل من الاقسام الاربعة والحصر انما يثبت فى الاحتمال الاول والسادس ولا
يتحقق فى الباقى والثالث منع الجمع ولا منع الخلو فقط فجميع الاحتمالات ستة وثلثون
الحاصل من ضرب اربعة فى تسعة ويكون الحصر باتفاق فى ثمانية اقسام ومنع الخلو فقط يتحقق
فى عشرين احتمالا والاول فى الثمانية الباقية لا يتحقق المنع للخلو ولا منع الجمع
وفى الحاشية على تقدير الاشتراك لفظا يكن التردد لاجل التفاصيل ان يقول كون الحصر عقليا
فى الصورة المسطورة موقوفا على استقراء معانى الوجود ثم فان الاحاطة الاجمالية
كافية وايضا نقض طرف الحصر موقوف على الاستقراء او على الاحاطة الاجمالية

ودفا

وذلك لا يخل بكون الحصر عقليا ثم يرد على هذا الاحتمال ان الوجود فيه ليس مستعملا
فى معناه الحقيقى ولا يضر فى ذلك لان المقصود هو الاحتمال ان يتحقق فيه حصر سواء وقع
فيه استعمال الوجود بالحقيقة او بالمجاز بخلاف اكثر الاحتمالات المذكورة فى الحاشية وقد
اشار الى البحث المذكور بقوله فالاولى وانما كان المذكور فى الحاشية اولى لانه على هذا
التقدير لا يتجاوز استعمال لفظ الوجود عن الحقيقة فى الحصر ولا اختصار فى ان المراد
بثبوت الحصر على تقدير استعمال كل من الوجود والعدم بالحقيقة فعلى هذا لو قال
القول الكان اصوب ولا اختصار فى ان هذا التقسيم راجع على هذا الترديد الى القسم
الاول المعتبر فيه خصوصية الموضوع فان قيل انما يلزم ذلك ان لو كان المراد
بتور كل واحد كل خصوص خصوص فى القضايا المتعددة واما ان كان المراد
كل خصوص خصوص القضية واحدة فلا يرجع الى القسم الاول قلت على هذا
التقدير يحتاج الى استقراء معانى الوجودات المستعملة فى قوله وجوده الخاص على
تقدير الاشتراك الوجود لفظا وان لم يحتج الى هذا الاستقراء لم يحتج ما ذكره
الشارح ايضا والغرض انه اقل حكم واحد فى ذلك الاحتياج وعدمه ويحتمل مراد
المحشى مما قال فى الحس الاولى ان يجعل القسمان المذكوران قسما واحدا بان
الترديد فى كل خصوص خصوص بين وجود الخاص ورفع ما هو ويعلم ان ما ذكره

الشارح هو الاول ولان المستدل استدل بتحقق الانحصار الكلي في الموجود والمعدوم
على اشتراك الوجود معنى ولم يصرح بتخصيصه ولا بتعميمه فحمل المانع ان ثبت الا
نحصار على تقدير الاشتراك اللفظي في كل من المعنيين اللذين يعتبر في
احدهما خصوص الموضوع وفي الاخر عمومه كما اعترف ولا يكفي للمانع الا اثبات
في خصوص الموضوع اذ يكفي للمستدل عدم ثبوت الحصر في صورة عموم الموضوع
على تقدير الاشتراك اللفظي مع ثبوته فيها في نفس الامر وليعلم انه يمكن دفع
ذلك المنع المتوجه الى الشرطية الثانية بان يقال مراد المستدل بالدليل المذكور ان
الحصر ثابت بالبداهة في قولنا الشيء موجود او معدوم سواء اعتبر خصوص الشيء
او عمومه ولم يوجد فرق بين فهم ما يفهم من الوجود والعدم في التقديرين
ومع لا يتوجه ما ذكره الشارح في التفصيل ولا ما ذكره المحشي كما لا يخفى فاعلم
ذلك فانه دقيق نفيس   فالمنفي غير لازم وذلك لان المنفي هو
زوال اعتقاد ما يطلق عليه الوجود بالاشتراك اللفظي واللازم هو زوال
اعتقاد الوجود الذي كان السبب موجودا به   بل الاصوب ايراده
عليها انما كان هذا احق لان منع بطلان التالي انما يصح على تقديرا
حتمال منه احتمالية على تقدير الاحتمال الاول لحمر الملازمة ممنوعة فالاصوب

الاحتمال

الاحتمالين في التالي المذكور في الشرطية ليجري على اختيار الاخر الشرطية ممنوعة
لا اعتبار الاحتمالين في التالي المذكور واحدهما البطلان التالي ممنوعا على
اختياره في نفي التالي لا زمانه بما ذكر في الشرطية في المعنى واليه قوله فالمنفي
غير لازم واللازم غير منفي منع على ان المراد بالتالي المذكور في المقدمة الا
ستثنائية غير التالي المذكور في الشرطية وهذا غير متعارف في الاستدلالات
بخلاف المتعارف   لكنه لا يلزم نفي ما اعتبيت تفصيل الكلام انه على تقدير
ان يكون المراد بالموجودين المذكورين في بيان بطلان التالي وفي التالي
معنى واحدا كما هو المناسب كان الاحتمالات ثلث ذكره المحشي والمقصر هو الثالث
والمنع مندفع بادنى تامل وان كان متعددا فالاحتمالات ستة فجميع الاحتمالات
تحمو في النسبة ههنا وهي على تقدير المخالفة يكون المنع غير لازم مع انه في بعضها
صحة منع الملازمة وبطلان التالي معا ولا يخفى على المتدبر حال الاقسام الثلثة
المذكورة في الحاشية   في الى شبهة ورما في التالي فيحتاج الى القول هنا ان
وجدان صحيح اذ ارجع الى وجداني نسي الاعتقاد بالموجودية باعتبار الموضوع
اعتبار اللفظ ووحدته ووضاعه مع زوال الاعتقاد بالخصوصية الى رجح
معنى اسم للماهية وانه لا تردد في معنى الموجودية بدون اعتبار اللفظ والتردد

في الخصوصيات وانه لا يتبدل معنى الموجودية بدون اعتبار اللفظ مع التبدل في
الخصوصيات فيتم التقريرات المذكورة ويندفع المنع المذكور لكن نقول
اتمام هذا المنع مكابرة لانه لا اضطرار في صحة انقسام الوجود الى الواجب والممكنات
جميعا الى المعنى بديهية سواء اعتبر فيه قسمة واحدة او انقسامات متعددة كما يشهد
به الفطرة السليمة ويعلم ان مطالب الفلاسفة على ثلثة اقسام احدها ان المطلب
والدليل كليهما صحيحان وثانيها ان كلا منهما باطل وثالثها ان المطلب صحيح
والدليل باطل وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله الحكيم ولا اخفاء في ان هذا المطلب
من قبيل القسم الاول كالمط الاول والاولى ان يق اه اقول في
اختيار لفظ اولى اشارة الى ان امكان تتميم الثلثة كما مر بيانه وحاصله
انه يق ان المدعى بديهي وما ذكره في بيانه تنبيهات فلا يضره المنوع
المذكورة وفيه نظر لتوجيهان احدهما ما ذكره المحشي من ان البداهة
لا ينافي التعريف اللفظي الذي هو المط في هذا المقام وثانيهما ان دعوى
البداهة في مطلق الوجود لا ينافي تعريف الوجود الى آخره فان العام قد
يكون بديهيا لا يحتاج الى التعريف ولا شك ان الموجودات بأسرها
ظ هذه العبارة تقتضي ان يكون المراد بالموجودات جميع الموجودات

كما انه

سواء كانت موجودة في الذهن او موجودة في الخارج فيحتمل على هذا ان يكون قوله
الوجود هو الكون في الاعيان على مذهبه من ان كل موجود في الذهن فهو موجود في
الخارج اي في الاعيان فلا حاجة الى التخصيص الذي ذكره الشارح وايضا يندفع
ما يتوجه من ان الكلام المذكور ليس الغرض اشتراك مطلق الوجود معنى وان كان الدلايل
المذكورة عامة جارية في اثبات اشتراك كل من الموجودات الثلثة اي المطلق والخارجي
والذهني لكن لما كان امثال هذا البناء قبل اثبات المذاهب بعيدة جدا لم يلتفت الشارح
ره والمحشي قدس سره الشريف الى هذا الاحتمال ويعلم ان للوجود معان احدها الوجود الحقيقي
الذي هو الوجود بالحقيقة فلا فرق بين الوجود بهذا المعنى والوجود الحقيقي الذي هو
الحق فان كلا منهما عبارة عن امر واحد شخصي باعتبار ذاته وتشخصه ووحدته عين
وجوده وثانيها الموجودية سواء كانت موجودية الموجود او موجودية الشيء ولما
لزم من تعدد معنى الوجود [illegible] كما مر الاشارة اليه سابقا تعدد معنى الموجودية يكثر
معنى الوجود بهذا المعنى وكان له ايضا معان ثلثة منها [illegible] الكون اي الكاينية ولما كان
لفظ الكون بهذا المعنى مشهور لغير المعنى الوجود والانتزاعي بالكون فان كونه بهذا
المعنى مشتركا بين جميع الموجودات معنى بديهيا عند كل من له مسكة من العقل بخلاف
الوجود او ان اريد به معنى آخر من المعاني المذكورة فانه ليس اشتراكه معنى بديهيا

[illegible]

محاکمه

الا عند من له قوة حدسية الوصول الى ان لا يحصل للطالب الطبع عن الثبات الثلاثة استعمال لفظ الوجود فيما
فان احد الموجودات متحقق بذاته وبخصوصه ولا حاجة له الى الارتباط الى الغير في التحقق وغيره [illegible]
حال كونه منقطعا عنه ان يخص ويعبر عنه بالوجود الحقيقي وهو عين ذات الواجب الذي
يعبر عنه عند المتكلمين بلفظ هو وعند فيثاغورس بلفظ الواحد الحقيقي وعند الاشراقيين
بلفظ النور الحقيقي فمعنى الموجودية عند الحكماء بهذا المعنى هو معنى الهوية عند المتكلمين
ومعنى الوحدة عند فيثاغورس ومعنى النورية عند الاشراقيين وثانيها الذي اشار اليه
السيد المحقق قدس سره وهو ما ينسب اليه الوجود الحقيقي سواء كان عين الوجود القائم بذاته او منسوبا
اليه وعلى هذا يكون معنى الوجود جزئيا حقيقيا عين الذات الواجب ومعنى الموجود كليا
زايدا عليه في العقل وثالثها ما قام به الوجود والمبدأ الانتزاعي ان ما كان منشأ
لانتزاع الموجودية والشاملية سواء كان منشأ باعتبار ذاته او باعتبار ارتباطه
الى غيره وعلى هذا المعنى يكون كل من مفهومي الوجود والموجود زايدا في الواجب ايضا في العقل
كما انه زايد في الممكنات الا انهما فيها متكثرة متخالفة ومعنى الوجود واحد فلو لم يكن زايدا
عليها فاما ان يكون جزءا لها او عينها والاول باطل لما مر [illegible] والثاني باطل ايضا
والا لاتحدت الماهيات قال المحشي قدس سره في حاشية التجريد وقيل على هذا الدليل
انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها

اصلا

اصلا بل الماهيات امور عينية وهي حقيقة الوجود المنبسط في حد ذاتها عن شوائب العدم
وسمات النقصان والامكان ولها تعينات تقييدات اعتبارية تحجب بسبب ذلك ويظنها بتراى ه
موجودات متمايزة فيتوهم تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره
عن حلک ه المستدل من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا يمكن وجود ممكن اصلا ثم
قال اقول هذا خروج عن طور العقل فان بديهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا
وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك
المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بحسب
العقل ولا دلالته بل هو معزول كالحس في ادراك المعقولات واما المقيدون بدرجات
العقل القايلون بان ما يشهد به العقل مقبول وما لا يشهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه
فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها انما لعلها يوافق العقل فهم
لعده ر ۴ بشهادة بديهته عندهم مستغنون عن اقامة برهان على ذلك بطلان وتجويزها مكابرة
لا يليق بنت البيان انتهى كلامه اقول مراد تلك الجماعة من الصوفية في قولهم
ان ليس في الواقع الا ذات واحدة انه ليس في الواقع ذوات مستقلة في الوجود فمعنى
الذات عندهم ما يستقل بالموجودية بدون انضمام امر اليه وارتباطه اليه والذات
بهذا المعنى منحصر في الوجود الحقيقي الذي هو عين الذات الواجب وقد اعترف المحشي بذلك

بهذا

المعنى حيث قال في حاشية شرح التجريد في بحث قيام الوجود بالماهية اذا قلنا ان الوجود مفهوم كلي

له افراد كثيرة متصفة بها الكليات اتصافا حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه

الفهم ايضا ورد ان فطلان الوجود حقيقته شخصية في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه

وهي قائمة بذاتها لا يتطرق اليها العدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة الواجب تعالى ومعنى كون غيره

موجودا هو ان تلك الحقيقة المتشخصة القائم بذاتها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت

تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز عن ادراكه الا اولياء الاحبار الذين خصوا العلم عنده

لنقطة ناقبة واذهام لديه حكمة كاملة بالفهم بين ذلك يقول كل مفهوم مغاير للوجود

كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها — موجود مغاير للوجود م

قطعا وهذا الحكم بلا ملاحظة العقل انضمام الوجود اليه بحكم ان الحكم موجود افكل مفهوم الوجود فهو

في حد كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى الغير الذي هو الوجود وكل ما يحتاج في كونه موجودا

الى الغير فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء سمي ذلك الغير

الموقوف عليه وجوده او موجوده فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن

بواجب فلا شيء من المفهومات المتغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب

موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر زائد عليه حاصل له

وجب ان يكون الوجود جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد عليه

ذاته وجب ان يكون الموجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان

يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته

منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره

والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة فليس معنى كونها مو

جودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة — الوجود م

الى ان يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا ثم قال

هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا قال ولا يبلغ الا الراسخون انتهى كلامه ولا

خفاء في انه على هذا التحقيق يكون الذات منحصرا في الوجود الذي هو موجود بدون الا

رتباط والانتساب الى الغير ويكون الماهيات الممكنة مفهومات مرتبة ومنسوبة الى الوجود

الحقيقي الذي هو ذات الحق فثبت بحمد الله تعالى الواجب الا ذات واحدة موجودة

بدون الارتباط الى الغير هو الوجود الحقيقي والتعددات التعينات وباعتبار انها ارتباطات و

انتسابات الى الماهيات الممكنة التي هي قيود اعتبارية الامور ليس لها وجود باعتبار انفسها

وبحسب تلك التعددات اثرى اي موجودات متمايزة بحسب الذات فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي

اي تعدد الذوات المستقلة في الموجودية بدون الارتباطات الى الغير فظهر ان الكلام

المنقول عن بعض الصوفية كلام حق يشهد به الطباع السليمة الباقية والاذهان المستقيمة

الكاشف وزسا ماذكر من ان ما لم يقم برهان على بطلان ذلك الموجود لم يتم ماذكره من
عدم اتحاد الماهيات ولا يتم اخبار اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن فهو ممنوع
بان يقال لا يلزم من اتحاد الوجود الحقيقي الذي هو وجود الماهيات ونورها واصلها
نحو ارتباط بالماهيات في انفسها بل انما يلزم اتحاد وجودها وذواتها الى اتحاد امر مرتبطة
ومنسوبة اليه فلم لا يجوز او باتحادها في الوجود والذات انها مشترك في الارتباط الى امر واحد
هو الوجود الحقيقي والذات المستقل في الوجود في ذلك الامر وجود الماهيات بجهة المغايرة
في انفسها وذواتها بمعنى انه وجود مرتبط بالماهيات وذوات فوقها فتغاير الماهيات في انفسها
لا ينافي اتحادها في الوجود والذات ولهذا قال في المثنوي [illegible] عكس كل شيء في الظهور
وساهو عين الاشياء في ذواتها سبحانه بل هو هو والاشياء اشياء واما حديث كونه الا
مشترك فالكلام فيه على وجهين احدهما هو الذي هو مناسب لاهل البحث وهو ان الوجود
سواء كان بمعنى الكون والحصول او ما هو بمعنى مبدأ الاثار بالذات وهو الوجود
الحقيقي القائم بذاته المقيم لغيره مشترك بين جميع الموجودات بمعنى ان المشتق منهما
سواء كان اشتقاقا حقيقيا كما هو في الاول او جعليا كما في الثاني وهو الموجود
مشترك [illegible] ومحمول عليها بمعنى واحد وقد مر الاشارة الى هذين المعنيين سابقا
واما الوجه الآخر الذي لا يناسب لاهل النظر التام فسيجيء الاشارة اليه في مباحث

المشتق

الا [illegible] الحكيم واما حديث عدم وجدان الماهية الممكنة رائحة الوجود فلا يخفى
بعد اتفاق ما ذكر فانه قد مر ان للموجود ثلثة معان احدها الموجود الحقيقي وهو بهذا المعنى
لا يصدق على الممكن بالحقيقة بحمل المواطاة ولهذا قال الحكماء الموجود بالخصوص هو الحق
باحد المعنيين الاخرين اللذين احدهما مشتق حقيقي من مصدر واحد وثانيهما مشتق
جعلا اخذ من الوجود الحقيقي على ما مر فهو مشترك بين جميع الموجودات ومحمول عليها بالمواطاة
واما حديث كون الكلام الصوفية المذكور خارجا عن طور العقل ففيه انما يصح ان لو كان
المراد منه انه خارج عن طور جملة العقول التي هي لها في ادراك المعقولات باعتبار الاستعداد القاصرة
واما ان كان المراد انه خارج عن مرتبة ادراك العقل بالحقيقة لم يخف فساده فان العقل هو
المدرك في جميع المراتب واما حديث وجدان العقل بالبداهة بطلان كون جميع الموجودات بالذات او احد
فلا يخفى حاله عند الناس فان ذلك الوجدان انما نشأ من تعدد الذوات او اعتباره فان
[illegible] المخالف لذلك في الذات [illegible] الى هذا والاشارة الى ذلك واما كون
الاشياء [illegible] اعتبار تعدد الذاتين وسيأتي زيادة الكشف لذلك في المواضع الآتية
ان شاء الله ثم قال المحشي [illegible] في حاشية التجريد بعد التحقيق المذكور فان قلت ماذا
تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه عين الله [illegible] قابل للتجزي والانقسام قد انبسط
على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها واما

اما كار بعد كاسان ٥

ولقائه تمايزت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية وتمثل ذلك بالبحر وظهوره في صورة الامواج المتكثرة
مع انه ليس هناك الا حقيقة البحر فقط قلت قد سلف منا كلام في ان هذا طور وراء طور العقل
لا يتوصل اليه الا بالمشاهدة الكشفية دون المناظر العقلية ولكل مرشد لما خلق له والله المستعان
وعليه التكلان انتهى اقول قد ادعى المحشي المحقق قبل هذا الكلام بداهة ان لا يحمل شئ بدون
الارتباط الى الوجود وادعى ان الوجود هو معنى متحقق بذاته وهو الحق لكن حقيقة الوجود وان
معنى الموجود هو المنسوب الى حقيقته سواء كان حقيقة الوجود القائمة بذاته او مرتبطا بها وادعى
ان هذين المطلبين بديهيان حيث قال في ذيل التحقيق المذكور اولا فان قلت الذي يتبادر
الى الذهن من لفظ الوجود لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيا وايضا المفهوم من لفظ
الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم فكيف يصح هذا المعنى لا نعلم احدا مثل المنسوب الى حقيقة
الوجود قلت لكن اقول عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من
مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا عارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة
عن الاشتراك في صدقها كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان
وما يؤدي اليه لا الاشتهار في نسبة المفهوم المخترعة للاوهام ولا يخفى عليك انه بعد الاعتراف
بما ذكره من ان الموجود باعتبار ذاته متحقق وانه لا شئ يتحقق بدون الارتباط الا حقيقة
الوجود لزم من هذا الاعتراف بانبساطه على هياكل الممكنات اذ لا معنى لذلك الانبساط

عبد الاولى

عليه الاكوس هم سما ولا شبهة في هذه المعية قال الشيخ اليوناني روح الله روحه ان الحق هو
مبدع الاشياء وليس هو بعيد منها ولا مخالط لها بل هو مع الاشياء وكلما الا انه ما كانه
ليس معها ولا شئ في العبارة في بيان هذه المعية ما قال امير المؤمنين عليه السلام وهو ان الله
مع كل شئ لا بمقارنة وغير كل شئ لا بمزايلة والعلماء اعترف المحشي قدس سره وبان حقيقة الوجود
هو بحوادث الواجب ليس الا ولا شبهة في ان جميع الماهيات الموجودة لا تنفك عن الوجود وانما الخ
عن الوجود وقد تبين بذلك انبساط الوجود وعدم خلو شئ من الاشياء عنه كما ذكره في حر
قوله فان قلت ولما القول بان الوجود حقيقة الاشياء فانه ايضا موافق لقول الحكماء
ومقتضى البرهان لان الماهيات انما هي حقائق باعتبار ارتباطها الى الوجود فالوجود الذي بعينه
الحقائق حقائق هو الحقيقة حقيقتها والله اعلم عند المحققين حقيقة الحقائق وايضا قال الفاضل
الى ان الواجب الوجود وهو كل الوجود فعلى هذا يكون وجود الجميع الماهيات كما اعترف
به المحشي قدس سره وهذا معنى قولهم ان الوجود الحقيقي عين الاشياء الى الوجود باعتبار التعين
الاشياء ويحتمل ان يكون المعنى بعض النسبة الى الوجود ومنبع لجميع الاسماء انما ينبعث
عن الوجود الصحيح الذي هو الحق تعالى شأنه وايضا لا نزاع لاحد في ان التغاير بين
الوجود والماهيات انما هو في الادراك لا في الخارج بعد الاتفاق في ذلك قد ذهب
البعض الذين ابصارهم كابصار الخفافيش عن اعيان الصوفية الى ان الوجود

اسرای اعتباری والممکنات امور حقیقیة والقائلون الی ان الوجود حقیقة [illegible] الاول
بان الماهیة انتزاعیة اعتباریة وثانیا بسریان الحقیقة الحقیقی الی الوجود حقیقة وادعی ان
هذا الحکم برهانی لزم الحکم بان الممکنات امور انتزاعیة اعتباریة وصح تعلیق التمثیل بالموج وظهور
صورة الامواج المتکثرة کما یصح التمثیل بالنقطة الجوالة الراسمة للدائرة
فی الوهم والحس والعقل [illegible] الحقیقی الحق لم الحکم بان هذا الطور وراء طور العقل صح الحکم بان الوجود
حقیقة وبان الممکنات اعتبارات الوجود بالارتباطات لزم الحکم بان الماهیة انتزاعیة الا من [illegible] الحق
وبلغ الوجود الطرف [illegible] کان الماهیة [illegible] کان الوجود امر حقیقیا [illegible] وجه
الماهیة هو الارتباط بالوجود لا به موجود [illegible] وجود الماهیة علی التقدیر المذکور [illegible] ذلک فانه
لیس [illegible] والمتقدمین [illegible] اهل الکشف والمحققین بان کلام [illegible] الممکنات
موجودة [illegible] منهم من یقول لیس فی الوجود الا الوجود وهم اهل التوحید
القائلون بان الکل هو الحق [illegible] المسمون [illegible] والزنادقة [illegible] بانهم
لا یثبتون المراتب للوجود ومنهم من یقول ان الممکنات امور حقیقیة موجودة بوجود انتزاعی
وهم المحجوبون القائلون بان الکل [illegible] العالم المحسوس والمعقول هو الخلق ومنهم
[illegible] کون الوجود انتزاعیا [illegible] فی الربط [illegible] الموافق هو ان کان
فی الخارج وکان انتزاعیا [illegible] علی التحقیق [illegible] کون وجود الممکن انتزاعیا

اعتباریة [illegible] ارتباطیة

الارتباط

عن الارتباط او تقدم الشیء علی نفسه علی تقدیر کون الارتباط وجودا وان کان الارتباط [illegible]
لزم الاتحاد بین الواجب والممکن وهو باطل وهذا القوم مشهورون [illegible] کما اشتهر القوم
الثانی باسم المحجوبین والقوم الرابع المشهورون باسم الاتقیاء ویقولون بان الوجود
حقیقة والممکنات اعتباریة انتزاعیة [illegible] عن الوجود [illegible] الممکنات [illegible] ونظر
الی الوجود الحقیقی کانبثاث الامواج من البحر وکظهور الدوائر من النقطة السیالة [illegible]
فان [illegible] الحقیقی المحقق [illegible] ان حقیقة الوجود وجود الحق [illegible] والممکنات لا توجد الا
بالانتساب الیه [illegible] لا یوافق المذهب الاول علی الوجه المشهور ولا یوافق ایضا الثانی [illegible] المذاهب ٣
والثالث لا یوافق الا المذهب الرابع الذی هو مذهب المحققین [illegible] هذا المذهب [illegible]
نکتة واحدة وهی ان حقیقة الوجود امر شخصی علی وجوده وذاته وهذه النکتة قد
اعترف المحقق رحمه الله [illegible] ویلزم من ذلک [illegible] بان مذهب المحققین ربانی
[illegible] بان [illegible] ابتداء [illegible] بالذات وکون حقیقة
الوجود [illegible] وکون وجود الممکنات [illegible] ارتباطیة [illegible] الا ان یکون قیام
[illegible] الممکنات بالوجود علی نحو قیام الدائرة بالنقطة السیالة ای علی نحو قیام
الوجود [illegible] فی نظر المحجوبین [illegible] علی نحو قیام البیاض بالموضوع والثانی الذی هو
مستلزم حلول الممکنات فی الواجب کما یشهد به العقل الصریح والاول هو المطلوب والله اعلم

انه ظهر بالبراهين الساطعة فحصل المذهب الرابع الذي هو في اعتقاد كون مرجع المفهوم
الاول مفهوما سلبيا محض الوجود وفيه عسار بان احدهما ما هو الاشارة اليه وهو الذي
المنتهي عليه ما اختاره المحقق من التحقيق تا بينهما ان خارجه الموجودية للماهية انما يكون في التحليل
وفي اعتبار العقل كما تشهد به البرهان وقد تتفق عليه النظر فيما ان يكون الاصل هو الماهية والوجود
منتزع كما حكم به المحجوبون او يكون الوجود هو الاصل والماهية منتزعة كما ذهب اليه المحققون
مورعي لقدماء الحكماء والاول باطل والا لم يكن الموجودية مقدما على الماهية كما تشهد به عائد الحكم صح
العقل الصريح الحاكم بان الشيء ما لم يوجد لم يكن له سابقا لا ملكا ولا ماهية امر خارج
الماهية وانه امر عارض لكل عارض متقدم عليه بالوجود بلا اشتباه وهذا انما يصح على
تقدير كون الماهية غير موجودة واما كونها امرا عينيا فظاهر من ان التغاير بين الماهية
والوجود انما هو في العقل وسيأتي زيادة ايضاح لذلك والاشارة الى الاخرين علا الطلب صح
الاخر في المواضع اللائقة بها وبالجملة مدار كلام المحقق [illegible] كلمات احدهما ان وجوب
الوجود واحد وثانيهما ان حقيقة الوجود هو مبدأ الاثار بالذات وثالثهما
ان المعدوم لا يكون مؤثرا او موجدا فان قيل بهذه الاصول انما يثبت توحيد
الافعال لا توحيد الصفات والذات قلت توحيد الافعال يستلزم توحيد الصفات
والذات كما سيأتي بيانه في مواضع اللائقة ان شاء الله تعالى وهو له

الاولى

الاولى ان يقال هو راجع الى الوجود الخاص على نحو الرجوع التي سيأتي في وجود الواجب
او راجع الى الوجود مطلقا سواء كان مطلقا او خاصا لكون المتعدد بالامكان ضروريا
وهذا هو وجه النظر الذي اشار اليه الشارح بقوله وفيه نظر فانه لا شك ان المطلقات
التي هي المطلق الخارجي والمطلق الذهني والمطلق الشامل لهما راجعة الى جميع الموجودات
خارجيا كان او ذهنيا لا يخفى عليك انه لعله اشار الى الوجود الذهني مطلقا
يمكن انما مغايرة الوجود الذهني للماهية بان يقال الماهية المجعولة في الخارج باعتبار
ذلك المجعول حالة وجود الذهني فلا تعينها ولا اجزائها واما انها متغاير بها
الوجود الخارجي للماهية بان يقال الماهية الموجودة في الذهن باعتبار هذا الوجود
خالية عن الوجود الخارجي فلا يكون الوجود نفسها ولا اجزائها فهو انما يتم ان لو ثبت
تحقق الماهية بانفسها في الاذهان واما زيادة الوجود المطلق الشامل لهما على
الماهية فلا يمكن اثباتها على تلك الطريق كما لا يخفى في الحكمة الطالب
النظر الاول حاصل وجه النظر انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق الانتزاعي
لا عند من اثبته ولا عند غيره فان من لم يثبت الوجود المطلق المشترك بل
قال بالاشتراك كما في الحسن الاشعري قائل بان الوجود الخاص عين زائد على عينه
وجود مطلق حسب المعنى لمحل المنازعة فيه وهذا الوجه ايضا ضعيف لان عدم

النزاع لا يوجب عدم التعرض فان ذكر مطالب الحكماء مع دلايلها لا يتوقف على منازعة
فالاولى ان يقال في توجيه كلام الشارح ما ذكره سابقا ونعلم ان الوجود بالمعنى الذي كان
باعتباره موجودا ولا يخفى ان المعنى المنتزع العقلي الذي لا تحقق له في نفس الامر بدون
الانتزاع في مستقل لا يمكن ان يوجد باعتباره شيء موجود في نفس الامر بدون الانتزاع
على هذا المذكور ان يكون مراد المصنف بلفظ الوجود هذا المعنى فح يكون الوجود
مبدا المعنى كلامه الشعرى المذكور شرح قول المصنف اعني قوله وهو ليس نفس الماهية
الممكنة وقوله وهو بعض جميعه الخ لا يلزم تفكيك الضمير الذي يحتاج الى تحمل وجها
بسطه الشارح ولا يلزم المصنف عدم الاحتياج الى تقييد الماهية بالممكنة في القول الاول
فان قيل لا يصح قول المصنف الوجود بديهي اذا اريد به هذا المعنى قلت جوابه قد مر ذكره
لا يقيده ويؤيد هذا المعنى ما صرح به الشيخ سعد الحق والدين قدس الله سره ان الكلام
ليس في مفهوم الوجود والوجودي بل فيما يعبر به عنهما في الحكمة اوائل كان
راجعا الى الكل فلا فائدة في التقييد بالممكن اولا فلابد من التقييد بالممكن حتى يصح
الحكم على الاطلاق او يصح الحكم بزيادة الوجود المطلق سواء كان خارجيا او ذهنيا
حملا على الحس الاسودي ولا يخفى عليك ان هذا الكلام لا يرتبط بقول
المصنف وهو ليس نفس الماهية الممكنة على تقدير كون الضمير راجعا الى الوجود المطلق بل حتى

ما ذكره في الحواشي القديمة بل اعتباره بسط به اذ اريد بالوجود الخاص وما يشير اليه الكاتب
السابقة ونعلم انه لا احتياج الى التوصيف لمخالفته مذهب الشيخ في هذا المطلب بعد
ابطال كون الوجود مشتركا لفظيا كما هو مذهب الاشعري وبعض النفس اراداه على
ابطال مذهبهما اذ يتبنى الدليلين المذكورين لاثبات زيادة الوجود على الماهية الممكنة
لا انا لا نم ذلك لما كان ظاهر العبارة ما في خبر لا يعال استدلال على عدم جريانها
الدليل المذكور في اثبات زيادة الوجود الذهني اعتبار انه عبارة المتن وبيانها
لعمومه هذا المنع وابطال سند المنع الوارد على انه في الوجود الذهني مع
تعقل الماهية لما لم يصح الاول تعين الثاني جابه لا يلزم من العلم بالشيء اه ويعلم
ان المتعقل والعلم بمعنى لغوي باعتبار المصدر او باعتبار المشتق منه عقل وعلم ومن حقيقتها
وهو الصورة الحاصلة في الذهن على ما هو المشهور او الحاضر عند المدرك على
التحقيق على الاول والثاني لا يلزم من العلم بالشيء العلم بوجوده في الذهن سواء لزم
من العلم بالشيء العلم به او لم يلزم وعلى الثاني ايضا لا يلزم من العلم بالشيء العلم بوجوده
في الذهن الا حصول العلم بحقيقته مع استلزام العلم بالشيء للعلم بالعلم به وكلاهما
ينفيان عند تجرد العقل الشيء والعدا الى البعض غير قائلين بالوجود الذهني مع
انهم قائلون بتعقل الاشياء في الحاسه ولو كان الامر كما ذكره السايل الى ... كان

تعقل انه ينافي الشك في الوجود الذهني عند تعقل الاشياء والعالم عام وفي
هذه الكسر اشارة الى ابطال قول القائل من امتناع تصور المثلث مع الذهول
عن تصوره والى ان حق العبارة الابطال لا المنع وفي ظ كلام مع منع مآل ما سبق
هذا القول انما هو بعد تسليم ان حقيقة التصور وجود الوجود الذهني معلومة او نقول ان
المراد منه ما فسرناه به وهو ثم القول يمكن ان يشار به ههنا الى جميع الماهيات الممكنة يمكن
الشك في الوجود فان الامكان الذي هو عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم
او عن سلب ضرورة طرفي الوجود والعدم مستلزم لامكان الشك بل فعليته عند
تجرد تصور الماهية عما عن ذلك فالاولى ان يقول انه ونعلم ان ههنا اربعة
دلائل احدها ان تصور كل من الوجود والماهية الممكنة يمكن ان ينفك عن تصور
الاخر ولا عينه وثانيها انه يمكن انفكاك التصديق لكل منهما عن التصديق
بالاخر بان يشك فيه فلا يكون احدهما جزء الاخر ولا عينه وثالثها انه يمكن
انفكاك التصديق لكل منهما عن تصور الاخر وان كان بالعموم والخصوص فلا يكون
بينهما علاقة الجزئية والعينية وجميع هذه الدلائل مندرجة في عبارة اهل
المحصل في تحديده حيث قال لانفكاكه تعقلا كما بينه في شرح الذي التبه
في الحاشية بهذا امر موقوف على تصور الماهية بالكنه اي امتناع الشك في الذات

والذاتي موقوف على تعقل الماهية بالكنه وارادة بالكنه ما يتناول الذات
وبعض الذاتيات فيدفع عنه ما يورد عليه بان تعقل الماهية بالكنه انما يحصل بالحد
التام وتحصيله يتوقف على تحصيل جميع الذاتيات بالعلامات التي من جملتها عدم
الشك في الذاتيات فلو كان امتناع الشك في الذاتيات موقوفا على التعقل بالكنه لزم الدور
في تحصيل الحد التام فان تعقل الماهية بالكنه على ثلاثة اقسام احدها تعقلها بذاتياتها
بان يحصل في الذهن ما وضع اسمها له كما يحصل من لفظ الانسان مثل حد بده في
الذهن من كان عالما بالموضوع به وثانيها تعقلها بالكنه اي الحصول بالحد التام كما يحصل
من لفظ الانسان في الذهن من حده التام وامتناع الشك في الذاتيات انما يتوقف على احد
من القسمين الاخيرين اي على تعقل الماهية لا على وجه خاص فاراد المحشي من التعقل بالكنه
هذا المعنى يصح الحكم بالتوقف من غير دور ثم ذكرنا ما لنظر فيه ان هذا التوقف لا
يقدح في الدليل لما علم ان الماهية بعد تعقلها بالكنه يمكن ان يقع الشك في
وجودها وبذلك يعلم زيادته عليها بامتناع كونه نفسها ولا جزءها
لكن هذا الدليل يدل على انه لا يخفى عليك ان المراد بالوجود الذي يراد
اثبات زيادته انما هو مفهوم الوجود الذي هو محمول على الماهيات فلا وجه لهذا
الكلام او لا اصل الدليل وليعلم ان هذا المطلب اي زيادة الوجود على الماهية

الممكنة في العقل بل نجد كثيرة منها ما يدل على زيادة الوجود المطلق فقط وبعضها يدل
على زيادة الوجود مطلقا او خاصا منها عاما او لا او خاصا على الماهيات والجواد مع الوجود
وابطال فيه ما لا يخفى ولا صادق ان هذا انما يدل على زيادة الوجود المطلق والخاص
الذي يعرض للمطلق كالحصص منها ما ذكروا انا نتصور الماهية بنفسها في الذهن
ولا يخفى ان انه انما يدل على زيادة خصوص كل من الوجود الخارجي والذهني على جميع
الماهيات الممكنة في العقل لا على زيادة الوجود المطلق ومنها ما ذكره بعض الافاضل
من ان الحمل مفيد في قوله والانفكاك بينهما تعقلا وصحة سلبها الاربع التي ما ذكره المص
واحدة منها او اثنان وللعبارات احتمالا كثيرا ولا يخفى عليك بعد تحقيق ما مر انه
يدل على زيادة الوجود مطلقا سواء كان عاما او خاصا على جميع الماهيات الممكنة
في العقل بناء على ان الوجود المطلق من اللوازم العقلية للوجود الخاص
ومنها ما ذكره المصنف بقوله ولما كان حمل الوجود عليها بالمعنى صدق ما هو صادق عليها
وحاصل هذا الدليل انه لو كان نفس المعنى من الماهيات الممكنة او جزءا لها لكان كل
شيء ممتنع لمنع الماهية لكن التالي باطل فان الوجود مانع من قبول الوجود والعدم
لذلك … ان الماهية يمكن ان تعدم والماهية المقيدة بكونها موجودة
لا يمكن فان قيل الماهية المقيدة بكونها معدومة لا يمكن ايضا ان يكون معدومة كما

ان الماهية المقيدة بكونها موجودة قبلت الوجود لا العدم الا بعد ان تبطل العقل
القيد … العدم الماهية مع اعتبار انها الماهية … بعد انعدامها كونها موجودة
فلخيص الدليل ان حمل الماهية وحده انما يصح عند التعقل من قبول الوجود والعدم
حال السواد مع انه سواد عند العقل لا يصح من تجويز بطلان الانعدام عنده وعلى
هذا يصح قبول المص والا لما كان حمله اليها بالمعنى صدق ما هو صادق عليها ضمن
الماهية اليه … ما اورده العلامة المحشي بكونه واما لما كان الا اذا
المصنف انما هو بحسب بطلان العقل وتجويزه … ما اورد عليه الشارح كالظاهر …
فتأمل وهذا الدليل … الدليل المشهور الذي ذكره بعض المتأخرين …
في تحديده … تعارضا … ان مفهوم الموجود ليس عين الماهية
الممكنة والا لزم ان يكون الحكم في قولنا السواد ليس بموجود مثلا مشتملا على التناقض
اي في نظر العقل واعتباره فان العقل اعتبر في موضوع هذه القضية السواد
معناه الا … لا السواد لم يكن له الوجود ولو كان الوجود عين السواد
لكان الحكم في هذه القضية باسلب السوادية عنه مما يكون مشتملة على ا
التناقض مع اعتبار العقل ونظره لكن ليس في قولنا السواد ليس بموجود
اجتماع النقيضين في نظر العقل واعتباره … المصنف … التناقض

لعدم نوع العنصر والمؤنثة معا   وفي الحواشي العطية وفيه نظر لان هذا انما
يصح آه انما كان القول للمصنف على الثاني احتمالان كما ذكره الشارح احدهما انه اراد
من عدم المنع على تقدير تسليم المطابقة الجنس عليه ان الصدق على نفس الماهية عند
عدم الوجود العيني ما الصدق على ما صدق عليها وثانيهما انه اراد ان الصدق على
الماهية المعدوم العيني الوجود ان على ما صدق عليه وعلى تلك الكلية قبيل الفهم كان
الكلام المذكور في الحواشي العطية في محله لان هذا انما يصح لحمل معينا فعلى
الاحتمال الاول يكون معناه ان هذا انما يصح ان لو صدق قولنا كل انسان
على الصدق عليه ادراك احد من افراده او من جزئه وهو ممنوع والمسقط لانه يصدق
عند تسليم العلم انه يشتمل ذاتي بعضه او من جزئه ولا الصدق ذلك عليه لعدم العلم
وعلى الاحتمال الثاني يكون معناه هذا انما يصح ان لو صدق قولنا كل ما صدق
عليه او صدق على المجموع الحاصل منه ومن بعضه او من جزئه وذلك مسلم والمسقط
كما ذكره السيد المحشي في الحاشية على الحاشية العطية منع الملازمة على كل من
الاحتمالين وحاصل النظر المذكور في كلام الشارح منع الملازمة على احد الا
حتمال الاول ولعله انما اختار ذلك لانه يمكن دفع منع الملازمة على هذا الا
حتمال الاول ولعله انما اختار ذلك لانه يمكن دفع منع بان يقال المراد بالصدق

للمذكور

المذكور في الثاني الصدق الايجابي وهو لا ينافي حسبهما والحق انه على الاحتمال
الاحتمال الذي لا شبهة في كونه مرادا انما يمكن دفع بطلان الثاني ذكره الشارح الفاضل
بان يقال المراد بعدم الوجود اشتراط العلم الذي به يتحقق الوجود اللاحق ولا شبهة
في ان الماهية شرط العلم الوجود العيني لا يمكن ان يتعدم لا يمكن ان يطرء اليها الوجود
فلا يكون قابلة للوجود والعدم فان قيل الماهية بعينها لا تقبل العدم عند تحقق
المعمول فلك الماهية بعينها بقبول العدم المعنى المذكور فان قيل هذا لكون
الماهية بشرط كونها ماهية الانسان بشرط كونه انسانا غير قابلة للوجود والعدم
ايضا كما انها بشرط كونها موجودة حاصلة لها فيكون منع الملازمة موجبا لبطلان
ان كان المدعي زيادة الوجود الخارجي كان التعليل صحيحا اذ لم يعتبر في الثاني
اشتراط العلم الماهية او حراستها او الاحصار منع بطلان الثاني موجبا لا يمكن
منع بطلان التالي على نحو ما مر سابقا كما لا يخفى وان كان المدعي زيادة
الوجود مطلقا كان الدليل العقلي صحيحا مسلما غير منع بطلان الثاني بناء على
ما مر سابقا من ان المراد بالمنع المذكور انما هو المنع في نظر العقل واعتباره
لانه اراد بالشق الاول والملازمة منتفية آه اقول الحق اختيار الشق الاول واعتبار
الاشتراط في العلم فان الماهية بشرط التمام الوجود العيني يجب لها الوجود وتسمى

بهذا الوجه بالوجود الا انه قيل بهذا الاشتراط يساوي نسبة الوجود والعدم الى الماهية
على الوجه المذكور ولم يبق هذا الا انه بعد العلم مع اعتبار الاشتراط في الخارج
سواء كان ازلا او حادثا لانه قد عرفت ان الموجود حقيقة ولا ريب ان تلك الحقيقة متشخصة
بذاتها وما لها من موقع الشركة فيها فيمتنع ظهور ان تلك الحقيقة ليست جزءا للماهيات
الممكنة الكلية ولا عارضا لها والدليلان المذكوران على زيادتها على ما علم
هي منوطة بظهور الوجود الحقيقية كما حرره المحققون وسيأتي تحقيقه انشاء الله الحكيم
واما الوجود الذي هو بمعنى الكون والتحقق الكون اللازم لحقيقة الوجود فقط
اجراء الدليلين المذكورين اولا في كونه زائدا في الممكنات لما دل الدليلان
على زيادته انطلاق كونه معدودا لا على زيادة الكل حقيقة ضرورة ان زيادة الجزء
المسلم بزيادة الكل واما الارتباط بالوجود الحقيقي المشترك بين جميع
الموجودات الممكنة اما زيادة فقط الضرورة اجزاء وجهاتي زيادتهما على ماهيات
الممكنات بناء على ما ثبت الاعدام من اللوازم العقلية لكن الارتباط اي ان
الدليلين المذكورين اولا هو دلالة على زيادة الوجود مطلقا سواء كان ثانيا
او حاصلا على الماهيات الممكنة في الحاشية لا تتفق الماهيات بناء على كونه
مشتركا قد ذكرنا على هذا الكلام وما لا يفيده اولا واني اعلم لا يخفى انه

لا يلزم

لا يلزم من عدم كون [illegible] اعم منه كونه اعم وليس هذا بناء على ما هو المشهور من انه
لا يجوز ان يكون للماهية جزءان متساويان وبناء على ظهور ان لا شيء من الماهيات
المساوية للوجود [illegible] الماهيات والظاهر انه كان اصل النسخة بحذاء او لا لاد اعم وان
محمل بعض بهذا الاصح قوله لكان جنسا لكان الجنس هو تمام المشترك واعم جميع الذاتيات
يكون تمام المشترك واعم جميع الذاتيات يكون تمام المشترك في حالة الخلاء مالا يكون
ما لا ذاتي اعم منه فانه قد يكون تمام المشترك وقد لا يكون ثم النوع يعلم ان مقصود
المصنف الاعمية ما هو المتبادر عنها ويمكن ان يقال انه اذا حمل الاعمية على معنى
قولنا اعم او [illegible] هذا المعنى اريد بالجنس في قوله لكان جنسا ما هو اعم من الجنس
وسائر حكمه بان [illegible] حكم الجنس اي جنسا وانه يستلزم الجنس الذي يستلزم العقل فتم
الدليل في الحاشية لا حاجة الى قوله لاحقا وفي ان قول الشارح بناء دليل
على كون الوجود اعم الذاتيات المشتركة وعلى هذا الاوجه لكلام المحشي والعول
قول الشارح بناء على انه قيد اخر لا حاجة اليه لاثبات الاعمية على معنى الاعم من الا
عمية بحسب المفهوم بل انما كان ما قال في الحاشية لا يلزم الاشتراك المعنوي
وذلك انما بناء على ان يراد بالاعمية ما هو الاعم بحسب المعنى كما هو ادعى ان
المراد بكون الوجود اعم الذاتيات المشتركة كونها كلها اعم من جميع ذاتياتها

لكن الحق ان المراد بالاعمية الاعمية بحسب المعنى ويكون الوجود اعم الذاتيات اعم من
جميع ذاتيات جميع الماهيات بحسب المعنى وان مراد الشارح بقوله بناء الاستدلال على
تلك الاعمية علاوة الكلام المحشي   فلا يلزم تركب الماهية اه ولا يلزم التقوم باعتبار
المعنى الواحد في الماهية الواحدة من اجزاء متباينة واتصم يلزم ان لا يوجد المجرد لما
يكون المعنى المشترك جزء الاشتراك الوجود بين جميع الكمال الموجودة بحسب المعنى
لانه على تقدير ان يكون الوجود جزء كما لا يلزم ان يكون جنسا لاحتمال ان يشتمل
على الجنسية في الدليل مجرد اشتراك الوجود اعم من جميع ذاتيات للموجودات
ولا خفاء في انه يلزم من تلك الاعمية كون الوجود عام الماهية المشتركة فان قيل مراد
الشارح من الاعمية المذكورة فان جاز ان يكون امر مساو للوجود ذاتيا
للماهيات قلت مدار الحكم بتلك الاعمية اما بناء على انتفاء ذاتية امر مساو
للوجود واما بناء على ان المراد بالاعمية ما هو الاعم من الاعمية ومن حكمها او
يكون المراد بحسبه ما هو اعم منها وما في حكمها ما هو مسلم لمحقق المحشي فاندفع
اعتراض الشارح على التقدير   بانه امر عدمي عارض له اي للكون الذي لم
امتياز الكون ولهذا لم يصح ان يحمل ذلك الجزء على سائر الموجودات
لندفع نظر الشارح والحق على هذا التقدير يكون هذا المنع بعينه هو المنع السابق

ولهذا الاصح ان يقال ان قوله اختيار الكون الذي … سائر الموجودات لا جزء التعقب
لندفع عنه نظر الشارح   والصواب هو كون ذلك الوجود عرضيا خارجا عن الماهية بل
يكون عين فرد له لا انه عارض لذاته والا لزم اتحاد الاعتراضين الاول والثاني
الاولى ان يقول … معلله في ما به لا يقال انما يصح ذلك في الوجود الخاص
لا المطلق المقول بالتشكيك لهذا فان … ورد الاعتراض الثالث وفيه نظر لان
الكلام في الوجود اي على اعتبار المحشي فلا يندفع اعتراض السيد المحشي عن الشارح ايضا
فقول السيد المحشي لو كان المراد ذلك لسقط اصل الدليل اه وان كان متوجها
على العلامة المحشي لا على القول كلام يكون … على الاجمال لهذا المحشي
جوز في الاعتراض كون الوجود عارضا لذات الكون في الثاني كونه غير ذاتي وذلك
المجوز ان ما لا يجمع … في احد الوجودين على … الكمال بل الوجود
انما هو للوجود الانتزاعي المقول بالتشكيك والعينية انما يكون للوجود الخاص
بالكون الذي حاصل ان محل الاعتراض الثالث على ان المراد بالوجود هو الوجود العام وحمة
الاعتراض الثاني على … لا … لاحتمال احد … الا … كلام المحشي او لا
هو المطلق لكلام المحشي ولهذا اختار السيد المحشي   وهو اي الوجود الكلي
لا المطلق المقول بالتشكيك اه اقول قد عرفت ان الوجود حصة عن انتزاعية

وهي معه يكون الاشياء محجوبة بالعبارة ويكون منشأ الاختراع التام وانكار الموجود وعدم
نوع عن تلك المحجوبة بالوجود الخاص وهو الوجود ككاد يقع في عبارة الشيخ مما سيأتي بعد
الحاصل ان الوجود المطلق المقول بالتشكيك الذي هو امر عقلي اعتباري ليس عينا
في الكل فان منع العينية للماهية هو العينية في الخارج والذهن لا العينية في الكل خ
فقط كما توهم قوم فهو يصح ان يكون الامر الاعتباري عين الماهية الموجودة في الخارج
بل انما يصح الحكم بالعينية في الوجود الحقيقي الذي يكون الاشياء محجوبة بعينيته
بنفس حقيقته وكيف الوجود اذا قال الشيخ والشارح انه الوجود لا
يجوز ان يكون على الصورة التي هي بها كيف حتى يكون هناك تعدد يكون تلك
الماهية في حد الوجود فيكون لتلك الماهية حقيقة غير حقيقتها وذلك وجه بطلان الوجود
مثلا ان كانت تلك الماهية انسانا فيكون انسانا غير انسانية في حد الوجود فلا يمكن ان
يكون لتقويمها وجود الوجود هناك حقيقتان ولا يكون هي ان لا يكون لسائر الاشياء حقيقة
غير تلك الماهية بل هي بالكل الحقيقة في الحقيقتين فان كان ذلك الحقيقة وهي تلك وان
كان ذلك الحقيقة هو الوجود فلزم ان لا يحقق تلك الماهية الحقيقة بعينها
فيكون غير حقيقة الوجود وليس الوجود لا شيئا له وهذا مع اذا اخذ
لاحق الماهية فلا يصح لو قطع عن معنى الوجود الذي يلحق الماهية واذا اخذ

لاحق

لاحق الماهية فلا يصح لو قال القائل ان ذلك لان الوجود معلوم الماهية مجهولة الحقيقة
او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجود المطلق الذي
لا يكون معلولا لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا مجعولا حتى يكون واجب
الوجود بمعنى دون تلك الماهية فان ليست تلك الماهية متهمة للشيء المشار اليه في العقل
انه واجب الوجود بل ماهيته شيء اخر لاحق له وهو كما ذهب اليه الا ان الشيء هو الماهية
لو كان واجب الوجود وهذه هي الماهية والوجود لو صار للماهية فلا يخلو اما ان يكون لازما لها او شيء
من خارج وهي ان يكون لذاتها الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود
قبل وجودها وهذا فيمتنع ان يكون الوجود تابعا عليه فكل ذي ماهية فهو معلول والاشياء
التي هي واجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات تابعة لها ممكنة الوجود وانما الوجود لها
من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات تفيض عليها الوجود فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة
توجد به وليس معنى قولنا انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود
المطلق المشترك فيه واذا كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد
بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني الاول انه موجود مع شرط
زيادة تركيب وهذا اخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا الحمل على كل شيء

وذلك لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء عين ما هناك زيادة انتهى اقول كلام الشيخ
رحمه الله يدل على ما حققه من ان الوجود الحقيقي الذي هو عين الواجب هو الوجود وهو ليس
حصة من الوجود والاول يستدعي التركيب اقول التركيب سواء كان تركيبا
خارجيا او عقليا يوجب الامكان لان كل مركب يحتاج الى الجزء في الوجود وبيانه
على الجزء فيه فان قيل التركيب العقلي لا يستلزم الامكان فان وجود المركب بهذا
التركيب ليس بعينه وجود الاجزاء في الخارج ليلزم منه الامكان قلنا التركيب
العقلي انما هو ما ادى ان ذوات الاجزاء متعددة في الخارج وكذا وجوداتها
ولا افتقار فيه على هذا المذهب يستلزم التركيب في الوجود والذات الى الاجزاء في
الخارج ثانيهما ان ذوات الاجزاء متعددة في الخارج لا وجوداتها وعلى هذا يستلزم
التركيب احتياج المركب الى الاجزاء في الخارج باعتبار الذات ويلزم منه الامكان
وثالثها ان لا تعدد في الخارج في الذات والوجود لكن وجب ان يكون منشأ التركيب
حيثيات خارجية تكون منشأ لتحليل الاجزاء التي هي متحدة في الذات والوجود مع المركب
وعلى هذا يلزم التركيب احتياج المركب الى الحيثيات الخارجية في الخارج ويلزم منه
الامكان ورابعها ان لا تعدد في الاجزاء في الخارج لا في الذات ولا في الوجود ولا
حاجة الى الحيثيات الخارجية في التحليل بل يمكن ان يكون ذات واحدة لا تركيب فيه

في الخارج

في الخارج اصلا ومع ذلك للعقل ان يحلله الى الاجزاء العقلية الا لحادثة وعلى هذا
يشكل على المتاخرين تعريف التركيب في الوجود ومنه يسند المحققين وشاهد التجريد
نور الله مرقدهم ويمكن دفع اشتباههم بوجوه احدها ما سبق من ان الكلام ليس الا
في الوجود الحقيقي الذي يكون الاشياء موجودة باعتباره ولا يمكن ان يكون جزءا تحليليا
للموجود لانه لا وجود للجزء التحليلي في الخارج فكيف يكون الشيء موجودا في الخارج باعتباره
نعم حصة ذلك مما نقل من كلام الشيخ قدس سره على ما حققه وثانيها ان الوجود الحقيقي
بسيط او لا معنى لحسب تقدم عليه لجواز التقدم الذاتي على الماهية كالاجزاء عند
اول العقل بلا حيثية للكون ولا تعقل له التركيب ليحلل الكون فكل ما يحصل منه التقرير
لا يلائم كلام المص لانه جعل نفي التركيب دليلا على عدم زيادة الوجود وعلى هذا على ما
اختاره في المبدأ الا اربعة وهو الثالث واما ما اخترناه فهو مبني على احتمال حمله المذهب
الرابع فاعلم ذلك وثالثها وجه آخر في دفع اشتباههم في الموضع اللائق الاثبات الحكم
والثالث كونه ممكنا لما كان الكلام في الوجود الحقيقي الذي ليس الا عين الشيء ورد
عليه ما اورده من ان الوجود ليس موجودا في الخارج لان الممكن ما كان في الوجود
الخارجي محتاجا الى الغير في الوجود الخارجي على تقدير كونه عارضا عقليا للماهية
ولا حاجة الى ما قيل من ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج لكن للماهية اتصاف

يمكن كصاح الى علة لرد عليه ان هذا الاتصاف يمكن ان يستند الى الماهية بعينها كما علم
من كلام المحقق السابق من الوجود الانتزاعي يمكن ان يكون معلولا للماهية واتصافها بالوجود
الوجود عارض الماهية وان الوجود لاحتياجها الى الوجود من كونها موجودة ثم
يكون الوجود ولهذا قال السيد المحقق في حاشية شرح التجريد من ان كل مفهوم
مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه مالم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس
الامر لم يكن موجودا فيها قطعا ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن
له الحكم بكونه موجودا فالكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن
اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن
ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب الى آخر ما في الحاشية
على ما ساستهام قال ثم يتجه على المقدمة القائلة كل محتاج في كونه موجودا الى غيره
فهو ممكن منع لظهور ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو موجده ممكن قطعا
لا المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو وجوده وسند المنع ظاهر وهو انه لما احتاج في
موجوديته الى غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو
ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده انتهى اقول اذا تأملت

والشقة

والشقة وجدت ان كلام السيد المحقق الذي نقلناه كلام لا شبهة فيه وان الوجود الحقيقي
الذي يكون الاشياء باعتباره موجودة هو ما باعتباره فهو موجود باعتباره وجود كلي
معنى لا يكون باعتباره موجودا ثم قال السيد ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب
ان الوجود في حد ذاته ينافي العدم وهو البعد المفهوم عن قبول العدم لان ما عداه
لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم
لذاته لا بما ينافيه بواسطة غيره انتهى اقول يعلم من هذا الكلام ان المراد بالوجود
الذي حكم بانه عين الواجب الوجود الحقيقي الذي هو ما باعتباره منشأ لانتزاع
الموجودية فانه هو الذي ينافي العدم لذاته بخلاف الوجود الانتزاعي فانه انما هو
ينافيه بواسطة منشأ انتزاعه فان حصل المنافي للعدم او المعدومية انما هي للموجودية
وهي الاتصاف بالوجود الانتزاعي والاتصاف بالوجود الانتزاعي مستلزم بالذات
للاتصاف بالعدم فلا يتعين كلامه في الوجود الحقيقي فالمنافي للعدم بالذات
هو الوجود الانتزاعي فلا معنى الموجودية والاتصاف بالوجود الانتزاعي ليس الا
كون الشيء بحيث ينتزع عنه الموجودية فالمنافي للمعدومية بالذات انما هو الحيثية
التي هي منشأ لانتزاع الموجودية فالمنافي للانعدام بالحقيقة ليس الا الوجود الحقيقي
الذي باعتبار ذاته منشأ لانتزاع الموجودية وملزوم في العقل للوجود الانتزاعي

او الارتباط اذ ربما ثبت وصدق ان الوجود المنتزع الذي هو معدوم في الخارج
والاتصاف ليس معناه الا صدق ذاته عليه فالنظر بان العدم واللاشيئية فان قيل الحكم
بالذات للعدم اي للمعدوم ليس الا الموجودية لا الوجود الحقيقي الذي هو ملزوم
للموجودية فان مصداقه ليس الا الموصوف الا ان المراد السلب المحمول ليس هو المعنى السلبي
بالموجودية في الخارج شيء آخر المفهوم ما هو مسلوب العدم الا الوجود الحقيقي الذي
هو الذي منشأ لانتزاع الموجودية بل هو ابعد المفهومات فان الموجود في الخارج عين
مسلوب العدم فانه باعتبار ذاته ينافي المعدومية لا بارتباط بالغير فلا غرو في
المفهومات وهذا الكلام محل [illegible] وان ادرنا ثبت وصدق ان معنى قولك زيد
موجود في الخارج ليس الا كونه بحيث ينتزع عنه مفهوم الموجودية وان معنى قولك زيد
معدوم في الخارج ليس الا عدم كونه بحيث ينتزع عنه الموجودية فالمنافاة بالذات ليس الا
بين الموجودية والمعدومية باعتبار منشأ الانتزاع وحيثية انتزاع الموجودية ليس
الا الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته منشأ لانتزاعه والارتباط به
في الشرح في هذا النظر اما الملازمة التي تكون وجود الشيء زائدا ويكون ملزوما لوجوده
جوده فلم لا يجوز ان لا يصدق على الوجود الموجود واقول هذا الكلام انما يصح
ان لو كان المراد بالوجود الذي حكم عليه بانه لا يمكن ان يكون خارجا عن ذات

الواجب هو الوجود الانتزاعي الذي هو لازم على الذات بتمامه فان [illegible] معدوم عليه
بالذات الذي هو الوجود الحقيقي لا الوجود الانتزاعي واما الوجود الحقيقي الذي هو
موجود في الخارج ومنشأ لانتزاع الموجودية فلا يمكن ان يتحقق خارجا عن ذات الواجب
[illegible] عارضا الا ذلك ليس يصدق معدوم الذات عليه بالوجود فان
الملازمة لا تصح ان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون موجودا معلول واما الاثر
ان يكون باعتبار ذاته معدوما ومقيدة لوجود الذي باعتباره يكون موجودا فيلزم
ان يكون المعدوم مبدأ للموجود وهو ظاهر البطلان واما الوجود المنتزع الذي ليس له
تحقق في الخارج فيجوز ان يكون مع [illegible] الوجود الذي باعتباره منشأ لانتزاعه واعلم
ذلك في [illegible] الا في الاخر [illegible] متقدم هو ملاحظة
ان الكلام ليس الا في الحقيقي الذي هو موجود في الخارج وانه لم الا [illegible] العقل بأثر
الذي هي باعتباره موجودة والا لزم تأثير المعدوم في صفحة العدم في الوجود وهو ظاهر
البطلان. في الحاشية فلا يكون عارضا فلا يكون موجودة به فلا كان الكلام في
وراء الموجود فلم يمكن اعتبار ان وجوده باعتباره عارض سابق به بدون [illegible] الوجود
في الممكنات [illegible] الوجود الحقيقي فان وجودها باعتبار عدم ارتباطها بالوجود والا لزم ان
يكون باعتبار ذاته لم يكن موجودا [illegible] الوجود ويكون وجودا مستانفا غيره

او مرادف له وكلاهما ظاهر البطلان لما مر وقد قال بهمنيار في اثبات المسلك المذكور انه

الكل ماهية معلول وذلك لان الوجود لكان خارجا عن الماهية والماهية شيء وجودا تماما نحو ط

فيها الوجود الخارجي المعدوم فلو كان الوجود طاريا على الماهية فكل ذي ماهية معلول فان قيل

هذا انما ماذكره في الماهية كما قيل ان حقيقة الواجب هي الوجود واجب بحسب ان يكون عينه هو

الوجود وتأكد الوجود ولو كان زائدا عليه لكان معلولا لها وكان ثبوت الوجود له اولى واذ تقرر له

حصول علة الوجود ان حصول الوجود اعلى من الوجود الانتزاعي فان اريد به مفهوم الوجه

فاي ما يمكن ان يكون عينه هو الوجود الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته

وكلام المذكور يؤيد ما مر من ان الوجود الذي حكم بانه عين الحق ليس الا الوجود ا

الحقيقي الذي متحد ان في الحقيقة ولذا قال المصنف بعد ذكر الكلام المذكور وبعضهم لو كان

وجود الواجب زائدا من لوازم ماهيته لكان معلولا لها ومما يتعلق بهذا البحث ان بعض

المتأخرين قال ان الوجه المذكور قد يلخص بحيث يندفع عنه ما اورد عليه من انه

لا يلزم من افتقار الصفة الى الموصوف امكانها وانما يلزم ذلك الا لو كان للصفة وجود

خارجي والوجود من الامور الانتزاعية ليس له وجود عيني بان يقال لو كان وجوده

تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به في ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا

فيها وان اتصاف الشيء بالوجود لا بد ان يكون علة بها يصير متصفا بالوجود وتلك العلة اما ذات

فلزم تقدمه بالوجود وانما هي الذات فلزم امكانه واعترض عليه بان المحوج الى العلة هو الامكان

فالاتصاف بالامر الذي ان كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف به ذلك الامر

ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يحصل ذلك الشيء متصفا به بذلك الامر فان

الشيء لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف احتاج الى علة يجعله متصفا كذا اريد فلما جاز

ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا

لم يكن الاتصاف بالشيء بأمر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فالاتصاف الاولى

بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن حاجة الى علة تجعلها متصفة بها

واذا تمهد هذا فنقول في الواجب تعالى لما حيث اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن

هناك علة بها يصير متصفا بالوجود وما قال ان العلة ان ترجح احد الطرفين المتساويين

على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى علة ترجح احدهما وما يقال من

ان ذات الواجب تعالى يقتضي وجوده فمعناه انه يجب ان يتصف بالوجود لا ان هناك

اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين ان الواجب تعالى لا يكون له الا ما يمتنع عدمها

لكونها من لوازم الذات انتهى اقول في كلامه نظر اما اولا فلان السيد المحقق قدس سره وعلم

جواز وكان في ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به ان المراد

بعدم الاتصاف ذلك الشيء بذلك الامر اي لحوق الشيء عن صفة فلا يجوز ان يريد بالوجو

بهذا الوجه لان زيدا اسم فرد مخصوص مراد ان الان وهو حال العدم ليس موجودا لامتناع صدق
على شيء وان اراد ان لا يكون الشيء متصفا بذلك الامر وان كان ذلك حال تحقق الشيء
المذكور او لا حاله الا انه يتحقق ان يتصف بالزوجية بهذا الوجه فانه حال العدم لا يكون زوجا
ولا اربعة اصلا لان مراد هذا المستدل المحقق كلام يكون عنده مفهوم الموجود وافراد
الوجود منحصرا في الانتزاعي ولا يكون قائلا بالوجود الحقيقي الذي هو عين ذات
واجب الوجود ومنهم الفاضل المذكور وسيد المدققين والمتكلمون الذاهبون الى
ان وجود الواجب زائد عليه في التعقل وان الحق الوجود لا الحق الوجود الذي هو عين
ذات الحق في الخارج والتعقل ما كاد اليه الحكماء جاءه على تقدير انحصار فرد الحق
الانتزاعي لا يحتاج الى هو اتصاف الشيء بالوجود في الخارج ليس الا كونه بحيث ينتزع عنه
الوجود وعين الموجود وذاته ومفهوم الموجود فيها الكون باعتبار ذاته منشأ لانتزاع
الموجودية ومفهوم الموجود فيكون منشأ الانتزاع عين ذاته بلا اعتبار امر زائد
فلا حاجة الى ما اشار اليه في كونه متصفا بالوجود بالمعنى المذكور فان هذا الاتصاف
حاصل في مرتبة الذات وهذا هو خلاصة كلام هذا القائل كما يدل قوله الا ان يقال بكفى
الاتصاف وتاثيره اللاحوي للمشافهات المندفعة المتوهمة على ظاهر عبارته فان
المراد بعدم الاتصاف هو الشيء المتأخر المترتب عن قوله والاربعة كونه لا يكون متصفا

بالزوجية

بالزوجية ثم لكن المراد من قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لكان واجبا ولم يتحقق الاتصاف الا
بهذا ان اتصاف الاربعة بالزوجية شرط كون الاربعة موجودة لما كان واتصاف لم يحتج الى ان
لا يتصف بما لم يكن هناك حاجة الى علة جديدة لحصلها متصفا بها في الاربعة كافية
في انتزاع الزوجية عنها فاتصاف الاربعة ملك الاربعة على الاتصاف بالتلك الحيثية
بعد الاتصاف علة وراء علة وجود الاربعة فالاربعة باعتبار شرط هو مسئلة الامكان مثل
زيد وهي بشرط الوجود والاربعة لها مناسبة فيها هو المنطق كالاخفى والصواب لا قال
سيد المدققين على قول الفاضل المذكور فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
ولم يحتج الى الاتصاف لم يكن هناك حاجة الى علة مرادة لو صح ذلك لزم ان يكون المهية المتصف
بامر لا قتضائها وذاتها ووجودها ومع لازمها اذا ما لم يكن الاتصاف فانه ممكنا او معللا لامتناع
مفارقته عنها فان كون ما لك المهيات كما هو حال الاربعة بالقياس الى الزوجية ولزم
ان يكون اقتران المع مع العلة الموجبة عن ممكن ومعلل لو هذا الاقتران وعدم جواز
عدم لازم لان لازم ما ذكره الفاضل المذكور في تلك اللوازم الثلث فان عدم جواز الانفكاك
الشيء باعتبار الذات على قسمين احدهما عدم جواز انفكاكه مطلقا سواء كان
باعتبار مرتبة الذات او باعتبار زمان الوجود وثانيهما عدم جواز عدم انفكاكه في زماني
وجود الشيء وكلام الفاضل المذكور ليس الا في القسم الاول ولا خفاء في انه لا يستلزم عدم

امكان الاتصاف ولا يلزم من ذلك شيء من اللوازم الباطلة المذكورة اذ ليس منشأها الا الاول
عدم الاتصاف باعتبار الذات في مرتبة الذات فان المعتبر في المعلول بالامر لا باعتبار واسبابا تنافيا شيء
وهذا اوسع لا رجحانا لامتناع معارضته عنها في مرتبة الذات واما المعنى فالاتصاف بها بالوجه
الخارجي ليس باعتبار الذات بل عند المحسوس بحيث معارضة الوجود الخارجي عنها فالكون منها
بلك بالوجوه مطلقا حالها كحال الاربعة الموجودة بشرط كونها موجودة وامافي اقتران المعلول
مع العلة الموجبة في ان معارضته ولا عاقبة على قول الخروج الى السبب سوا الامكان اخر
ان كل ما يعاني فان شوبه لذلك الشيء والاتصاف بذلك الشيء به او كونها جوازا ومنا شيئا ثبت
حسبه لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الا ما جعله انسانا اما في كونه امرا اخر
محتاج الى علة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا
اخر فيحتاج الى سبب بالبديهة ولذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب تعالى مستغن في
وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فاما ان يكون سابقا عليه فان ذاته يلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده
او غيره فيلزم احتياج الواجب الى الغير لان الكلام الفاضل المذكور او لا مبني على ان الوجود منحصر
في الوجود الانتزاعي وعلى هذا التقدير لا يكون الوجود زائدا على ذات الواجب تعالى في الخارج
ليكون الاتصاف به في الخارج محتاجا الى علة فيحصل الكلام الفاضل المذكور منع مغايرة
الوجود في الخارج مع كونه مغايرا في التعقل بكون مصدرا اذ هو ليس الواجب موجودا في الخارج

ليس الا ذات الواجب تعالى فيكون ذات الواجب تعالى فلا يحتاج الواجب في كونه موجودا الى علة اصلا
ولا يلزم من اتصاف الاربعة بالزوجية واجبة بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم
الاستغناء عن العلة في ذات الاربعة والاخرى في ذلك الوجود لان مراد الفاضل المذكور
اولا ان الاربعة بشرط كونها موجودة واربعة تقتضي الزوجية لا بمعنى التأثير بل بمعنى
ان لا يكون للاربعة مرتبة ينفك عنها الزوجية التي هي انتزاعية عن وجود الاربعة فيقاس
عليه ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الوجود الانتزاعي الذي يكون في انتزاعه محتاجا الى الوجوب
فانه باعتبار ذاته بحيث ينتزع عنه الموجودية ومفهوم الموجود الانتزاعي بذاته ٣
يقتضي الوجود الانتزاعي بمعنى انه لا يمكن انفكاكه في المرتبة عن منشأ انتزاعه فلا يكون
له تأثير في الخارج الانتزاعي بمعول المعترض بل علته ذات الاربعة اي ان اراد به ان
لذات الاربعة تأثيرا في اتصافها بالزوجية في نفس الامر فمسلم فان الزوجية امر انتزاعي
وان اراد به ان لذات الاربعة اقتضاء لا بمعنى التأثير بل بمعنى ان لا مرتبة لها تحيث
يصح انتزاع الزوجية عنها فمسلم لكن قوله والاخرى في ذلك الوجود ممنوع بل هي في ذلك كلام
وما قال السيد المحقق قدس سره على قول هذا الفاضل من قوله اذ حاصل ما بحث
السيد مع الفاضل المذكور اولا وهو شارح التجريد على استغناء ذات الواجب عن
العلة هو ان الصفة المقتضية للشيء بالاسباب ذلك الشيء نفسها ولا يستغنى ذات عن الاربعة

مساو لاستغناء الروجة عنها فلا يكون بحكم الشيء كما لا يكون وراء الثبوت فلا احتياج
عليه وهذا الوجه ليس شرط المحمول كما حسبه هذا القائل حتى يستدعي الاستدلال كذا
القائل بان الوجه شرط المحمول لا يستلزم الاستغناء عن العلة بان مراد المعترض اي الوجه
في قولنا الاربعة زوج ان الوجه شرط وجود الموضوع ولا شك انه لو وجد زوج الاربعة
مادام وقال سيد المدققين قدس سره في دفع كلام القائل المذكور اولا قوله وثبوت
الزوج مع كون الصفة الممكنة للشيء مادام كما لا صفة له وان يكون ثابتة للشيء اذ ظهر ان
يكون ثابتة له سواء عدم الثبوت لوجود الشيء واستغناء الوجه او باستغناء الشيء والصفة معا
كما في عدم سواد الروجة للاربعة بالعدد وصيرورته الحق حاله فان كون الصفة ممكنة للشيء انما هو
بحيث يكون ليس مرتبة لابهما ثم تعرض صفتها بها وهو الاصح في الروجة بالنسبة الى الاربعة اللازمة لها
الشرط كونها موجودة كما عرفت واما النظر الموعود فهو ان منشأ انتزاع الموجودية بالحقيقة
على ما يظهر من التطبيق والانفعال والاستغناء هو ماهية الموجود الذي يكون الشيء به
باعتباره موجودا فان تحقيق الكلام المذكور اولا في منشأ انتزاع مفهوم الموجود الا
نتزاعي عند الحكماء يكون الوجود الحقيقي عينا الذاتية ومطلق الحكماء ليس الا
هذا فان يكون منشأ مفهوم الموجود الانتزاعي زائدا على ذاته ولازم له في التعقل
والحاصل ان منشأ انتزاع مفهوم الموجود الانتزاعي في الواجب بالذات هو الوجود الحقيقي

الذي هو

الذي هو عين ذاته عند الحكماء وعند القائل المذكور اولا وبعض المتأخرين يكون
منشأ مفهوم الموجود الانتزاعي في الواجب بالذات هو ذاته ولا تميز عندهم وان كان
فالانتزاع ليس الا في حصة الوجود وما هو عند الحكماء حصة الوجود هو مساو لانتزاع
مفهوم الموجود الانتزاعي وعند بعض المتكلمين يكون الوجود منحصرا في الوجود الا
نتزاعي ومنشأ الانتزاع هو عين ذات الواجب بالذات فالواجب بالذات على عدم
الموجودية مما يتعلق بهذا المبحث ما قال سيد المحققين قدس سره في حواشيه
واعلم ان مفهوم الموجود ليس شيئا من الماهيات ولا جزءا منها لما بين في مباحث الوجود
فالماهية اذا اعتبرت من حيث هي مع قطع النظر الا ما هو خارج عنها لا تكون موجودة وهذا التقرير
كما في امكان موجود بالامتناع ولو كان الواجب تعالى ماهية لكان حكم ذلك النظر فيه
ثم ذهب الحكماء الى ان كل ممكن ماهيته معلول ولا يصح ما هو الوجود بذاته ثم الكل
معلولهم وجود الممكنات زائد على ماهياتها الذهنية لا في الخارج اي الموجود لا امتياز عنه
الممكن عنه بمجرد التعقل فانه يحصل الممكن الى سماء موجود وارض موجودا
الى غير ذلك والموجود زائد على ماهية الواجب بذاته في الخارج لعدم امتياز
الموجود عنه بسائر الموجودات ولا في العقل لانه الموجود الذي هو لا الشيء الموجود
ثم الموجود ليس من يسمح لما مر من ان الموجود ليس بمعنى الشيء الموجود والا يكون

للمو اذا ته بمنه اسامى ان اول هذا الكلام حين دل على ان الموجود من حيث هو عين
ذاته او ان الوجود في الخارج والتعقل ذلا اخفا في ان مفهوم الموجود الاسر غني
ليس عين ذاته او ان الوجود في العقل لكن الحق ان ما ذكره مع ان المو ما ذكره وهو
ان الوجود عين ذاته المو في الخارج والعقل لم يكن عنده الموجود المطلق كلا معنى
واحدا بل هو امرا عرفي كما هو عند الرجوع الى تحقيقه ولهذا اعترض عليه بان اراد
بمؤونه الموجود البحث الا الشي الموجود ان مفهوم الموجود المطلق المشترك فظاهر
البطلان وان اراد انه فرد من هذا المفهوم فجميع الاشيا الموجودة كذلك جزء
الماهيات علما مفهوم الموجود وح يكون شيا موجودا او الشي الذي يصدق عليه
المفهوم مغاير لهذا المفهوم وهو ظاهر عما مر ان الحكم للموجود نفسا الا التعقل
سما موجود وارض موجود الى غير ذلك فيحد في الحكما نفسه ومفهوم الموجود لو جب
لا جرى فيه هذا التفصيل ولا يجد التعقل هناك الا مفهوم الموجود فالحكم بعينه موجودة
والواجب تعالى موجود لا ماهية له ولا الحرى ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه كما لا
وجد المفهوم محمول عليه بالمواطاة والحمل المذكور مستلزم لاتحاد الطرفين فبطلان
الشق الاول من الترديد ممنوع ماجرى فيه العقل المذكور بحكم التعقل ان فرده غير
الوجود فاذا وجد واحد منه بذاته تعالى بعد امر زائد عليها لا يكون وجوده المرتبه

موجوده

موجودة ولا معدومة اذ هي مع الوجود موجودة مع العدم معدومة كما حقق في
موضعه واذا لم يكن بذاتها موجودة ولا معدومة كان في نوع كل منهما لعلة كذلك وهو
الى ان قال ومن جملته معلولا حيالم يجز في العقل المذكور وهو الموجود الذي لا يمكن غيره
الوجود ولا يكون معللا لا لذاته ولا لغيره وهو قوله ولا جزان يكون مفهوم الموجود
المطلق متحدا معه كيف وهذا المفهوم محمول عليه مواطاة يدل على ان الاتحاد مفهوم
الموجود وذات الواجب ليس الا في الخارج وقد صرح فيما بان لا يعتبر نفس مفهوم الموجود
في العقل لهو عند الحكماء حاصل الى ما يلزم من كلام هذا السيد المدقق من الغاشى
ثم قوله ان اراد بقوله والواجب موجود لا ماهية له ان لا حقيقة له فهذا الكلام لا
يلاوره احد ولا نزاع فيه وان اراد ان لا هوية له غير مفهوم الموجود المطلق المشترك
فهو ظاهر البطلان لان مفهوم الموجود امر كلي انتزاعي حاصل في العقل وذات
مشخص بذاته حاصل في العقل فكيف يصح الحكم المذكور واسما يرد على قوله فالحمل
المذكور مستلزم لاتحاد الطرفين ان الطرفين المتغايرين لا بد الاتحاد بينهما علية فكذلك
العقل ان كان ذاته يلزم بعدم الذات بالوجود وان كان غير ذاته لزم تعدد الذات
بالوجود لزم امكان الذات وهو باطل فمحل سائر الطرفين انما يكون في التعقل
لا في الخارج ولا حاجة في اتحادهما في الخارج الى علة اصلا هذا البغية بكلام القائل

المذكور اولا وكلام السيد المدقق في تحقيق كلام الحكماء على ذلك التقرير راجع الى كلام
المتكلمين الذاهبين الى ان الوجوب الجعلي الواجب تعالى زائد على الذات والتفصيل ان كلام الفاضل
المذكور اولا والفاضل رد على قوله فبطلان الشق الاول من الترديد ان المراد المعترض من
الشق الاول ان مفهوم الموجود المشترك بين الواجب تعالى في الخارج والتفصيل وكذا
في بطلانه والفاضل رد على قوله ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود انه هناك قوله ومنها
المفهوم محمول عليه مواطاة ضرورة ان المحمول هنا مغاير للموضوع لحكم العقل امرا اعتباريا
لمفهوم الموجود وجعله موضوعا لهذا المفهوم والفاضل رد على قوله ما لم يعرف العقل المذكور
كور وهو للموجود الحقيقي لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في نفسه الوجود انه ان اراد بالموجود
الحقيقي المفهوم الموجود الاعتباري فكيف يصح ان يتوهم ان لا يمكن تجريده عن الوجود انه ليس
له الوجود فان هذا المفهوم الاعتباري ليس موجودا في الخارج وان اراد منه امرا
امرا يعبر عنه بهذا المفهوم لم يصح الحصر قوله لا يمكن تجريده عن الوجود الا انه ادعى
الذي لا يكون الوجود منحصرا فيه عنده هو السيد المدقق الوقوف من هذا التطويل
ان الموجود عند الحكماء معنيين احدهما اعتباري وهو بمعنى الكون وثانيهما ما به الكون
الكون اي ما هو مبدأ الاعتباري وهو امر حقيقي والاول زائد على ذات الواجب
في التعقل والدليل المذكور انما يجري الحكيم فهذا انما يدل على الحكيم على طريق

النقض

النقض الاجمالي اي دليله الدال على عينية الوجود الحقيقي جار في الوجود بمعنى
الكون مع تخلف المدعى فان الفاضل قد اثبت الواجب تعالى بالوجود بمعنى الكون
بحكم هذا الدليل على ما علمت انه كان ذات الواجب تعالى لزم عدمه بالوجود عليه
وان كان غيره لزم الامكان وكلا هما في ليس جوابه الا اعراضه على تجرد
الدليل المذكور اي حاصل شرح الموصل المذكور والحاصل ان لم يكن عنده معنى
الوجود منحصرا في الوجود الاثباتي الاعتباري كالسيد المدقق قدس سره والمعترض
المذكور بمعنوه انما رجع الى ما ذكره المعترض اعني من يكون ذات الواجب

عين ما لا مر له الوجود الحقيقي

الذي اثبته المحققون فاعلم

ذلك

تمام الرسالة المسماة بسواد العين

[illegible] يوم [illegible] ٢٣ جمادى [illegible]
[illegible]

[illegible]

وهدى ورحمة لعلهم يتذكرون

وهدى ورحمة

وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَمَا كُنْتَ
بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ
مِنَ الشَّاهِدِينَ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ
عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا
عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ وَمَا كُنْتَ
بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً
مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ

١٩٤

وهدى و

وهد

١٩٥

اما ان يعم [illegible] فى جميع
المراد بالبت [illegible]
الشى الاول انه البت [illegible] اى ان لا يكون فى احد الطرفين فقط
جهات اى ان لا يكون [illegible] على الا [illegible] الداعى
ولا فى كل منها ما يخص به ويرجح على الا [illegible] الجهات
اما ان يكون المراد به [illegible] الداعى المخصص [illegible]
[illegible] المخصص [illegible] القوة والضعف اى ان لا يكون
بالترك المرجح [illegible] التعارض [illegible] الترك
والمخصص [illegible] النفع المتعدى [illegible]
الاول [illegible]
المرجح [illegible] فى احدهما [illegible]
[illegible]

بين متبوعين سيما التسعين
المعتزلة القائلين بلزوم ان [illegible] اولا وما التعق
عن ترجيح [illegible] ويقال والاتفاق وجه كما الدين [illegible] مختص اولا فاعل [illegible] وما دنيا
احدهما ما ثبت والاتفاق ها ما يحقق احدهما بلا داعي كون ذلك مجالا بعد ذلك على المطلب [illegible]
ان الدين ما ثبت والاتفاق [illegible] وجوب الداعي قد عرف كون الحال في احدهما ان الوجوب [illegible]
فاللزوم ممنوع وان الدين كفى بالاختيار الراجح وجه الطرف [illegible] على ان يكون [illegible] المطلوب فان الذي
كما ان الاختيار الرجح كافل [illegible] بعارض ونرجح الراجح لا لامر قوله وجه ابطل فان عدم دال الترك
بدون ان يكون في الاذن ما يعارض وبيان الفعل لا يمكن الا بالعقل والحاصل ان الاول وحل انا
وجوب الفعل مثلا لعدم دوام الترك بل ان الترك كما قررناه ما ذكر في جعلها فان قلت
ووجوب الفعل فانه يكفي الفعل مع دوام الترك اولى جمعيا
ليس الا الفعل والعمل بعض صور الفعل الا باختيار الترك اصد معاد لما علة وجوده
كما في هذا الجواب عدم وجوب لا حق الا لا اول قلت لا بل محكوم وجوب الا ذو فان
ثم ان الوجوب وجوب لا حق اولا على امرين بينهما منع المحاولة بشرط عدم الا ذو منع
بشرط الا ذو عند عدم الترك وعدم داعيه ممتنع بالذات وفيه لعقيضهما
المجموع المركب مع تحقق الترك بشرط عدم الفعل التقيض الا ذو وجود دال الترك
الخلو فاعم النقيض وجه الفعل مع انه لا يوجب بالوجوب الا لا حق فيشتمل فاعلة
فان قلت بل الواجب بهذا الوجوب كالواجب بالوجوب السابق
عليه دما اوردنا عقلا اوردنا عقلا ولا دنيا جب
فلا يشتمل ما علمه عليه [illegible] قلت [illegible] لا اولا بالوجوب السابق

بالوجوب السابق
والا كان الاختيار فاعله بدخل وجهل
في عدم دوام الترجيح بان الاختيار مقصور في ذلك
بالنفع ويلزم عليه ذلك ونظيره والتفصيل في المطلب [illegible] هذا الجواب
مع ان الفاعل بتغيير جانب الا بشاعره على القائلين بالحسن والقبح [illegible] والترك
الاخير انتهى اقول مناط [illegible] الجواب جواز اجتماع الفعل وابطل
وهو يستلزم جواز اجتماع النقيض مع تبعيتها انه بعد تمهيد مقدمات الاولى
ان القول بجواز اجتماع والقول بجواز اجتماع عليه على ان تسلي او لا
لم يكن له سبيل الى نفي الوجوب الثاني فالثانية ان كل من تحقق العدم [illegible]
انه لا يكون اجتماع وابطل [illegible] الا اجتماع في النار
فلم يكن العدم على تأثيرها مما ذكر كل علتين جاز اجتماع واب
جاز اجتماع اثرهما معا والثالثة ان كل علتين جاز اجتماعهما في
والترك لجاز اجتماع عليهما التأثير ولو جاز اجتماعهما ولو جاز
عن تأثير الآنو في معلوله حتى تأثيره فجاز اجتماعهما في التأثير النقيض
اجتماعهما معا في التأثير لجاز اجتماع اثرهما وهو قول بجواز اجتماع
انتهى قال بعض الاجلة ان ذلك ادلة والنقيضان اذا ادام اسم ظلال جلاله الباقي
في دفع هذا ان الجواب بحسب المقالة الى العلة
الموجبة لا لاجل دفع انما

وفيه الجواز والمباشرة
ما يمتنع حال الفعلية الغير او مبناه
وقبل المباشرة وبعدها الغير جوازه لا وجوبه
وقبل المعلول ابدا لكيفية بعده النسبة لا بنسبة الوجوب ولا كان بالنظر الى العلة المؤثرة
198 ان صدوره الفاعل على حين لا يكون بعده ان يكون جائز الوقوع في القدماء النافية
فكل ما صدر عن الفاعل فبالنظر اليه لا يجب ان يكون بطريق الايجاب السابق ان المقدمة
وجود المعلول من الفعل فبالنظر ... انتهى **اقول** لم يطرد **فنقول** انه وجه مطلقا
نفسها لك وهذا امر فما انتهى لا نفع في تقرير صدر الدين لا ان يكون الا انما نتيجة ثم
في الدليل فبعد تسليم المقدمات لا نفع عليه انه لا يكون ما في معلولها لازم
ودخوله لانه ان اردت ان الجامع مع علة ما حال الاثر ان في معلولها الا ان يكون لكل الفاعل فيه
فهم وان اردت انه لا يكون ما فعلها في حال الاثر في معلوله لا يكون الا فيه كل الاول ان
نعم الاستلزام ان لا يكون ما فعلها في حال الاثر في معلولها لا يكون لكل العلة
لتلك العلة التامة ما فعلها على تلك العلة وهذا لا يعتبر يكون لكل الفعلية
في معلوله كان ما فعلها في تلك العلة مع ان لا ان استدل عليه ان الاجتماع بالذات
علة تامة بالقياس الى معلولها **مع** ان يجتمعا معا في الاثر وكان يمتنع ومستلزم
الا متنفين المفروضين يمتنع بالذات اجتماعهما معا على الاثر اجتماعهما
ان يجتمعا على عدم الاثر لان جواز اجتماع النقيضين كان جواز ارتفاع
لجواز اجتماع على عدم الاثر ومستلزم لارتفاع النقيضين وكل

وكل ما هو
مستلزم للممتنع بالذات فهو ممتنع بالذات
ممتنع بالذات ومن ثم فالجواز وهو الباقي
عدم الاستلزام بين اجتماع الاثر والاول لا يستلزم الاثر وهو الاول
وبين جواز الاجتماع في الاول **لكن** نفرع في المقام في الاثر وعدم الاثر
لا يستلزم نفي الاول لما تقرر لانه الاثر لم يلزم اجتماعهما في الاثر وعدم الاثر
لنا ان عقل الفعل والترك ولما هي اجتماعهما في المقام والاول ان فيه جواب
اذا ما وهذا الوجوب والاختيار اللذين على ما في الاول ان الاجتماع الاول
اعتراضه في اختيار الشيء الاول والاخر وجوبه ولا يجب والذم الازل
ل هذا الوجوب لا يجب ان لا يقع فيما هو مطلوب والواقع في المدح والذم
الدرك الوجوب ثم الواجب لا يقع فيما هو مطلوب والذم فيه
جواب فان قلت ثم الواجب فان قلت تعلق المدح واللوم في الاختيار الفعل والترك
الترك لا يوجب ترجيحه فان قلت لا يتحقق على تقديره في الفعل والترك
الى نفس الفعل الذاتي اختياره لا يتحقق اختيار الفعل من الموت وهو اثر بعضها
هذا التقدير فيه غير متحقق في اختيار الفعل الا ان يكون في طرف الترك بعضها العلم
ومع رجحان الفعل لا يجوز الفعل وان كان يجوز ان يمتنع الاسم الا انه
نفع طرف الفعل قطع النظر عن ذلك الاسم تعلق المدح
199

والعدم ايضا نقيض
على هذا التقدير القائل باعتبار المراد مستلزم ان
غيرك ولا يكون القائل بالحجة والاولية في مادة الوجوب ان لم يكن ان القول بالكاف
انفصل مستلزما للحجة والثانية ان الوجوب ان لم يكن التخلف فليستدل ان القول بالوجوب
وهذا سقط واما الثانية فلان الاستلزام جواز التخلف ممتنع اذ اجتماعهما في دخله
وهذا سقط لم تقرر الوجوب السابق لا يستلزم والترك واذا ثم قال انه ... نفسه
يمتنع التخلف لم تقرر الوجوب السابق على الفعل والترك يستلزم ان ... اصلا
التخلف مستلزما يمكن ان يجمع عليه على نفي الوجوب السابق لا يستلزم ... يخص
في الاول ان التقدم غير مستلزم التخلف ... بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع ... الضعف
وعلى التقدير الثاني نقول كون ... بلا مرجح ... القوة و
اراد وما لا ذكرنا ان المحال انما هو ... الترجيح ... ان لم يكن الاولوية
لا يتصور ... في صورة تعارض الداعين المختص ... بلا داع
كانه التي الاول ان الشك ... احدها اقوى ... بلا مرجح بالترجيح ... الترجيح
تحكم الكاتبة فان قلت ... او ... بالترجيح بلا مرجح ... القوة والضعف
مختار اصلا والترجيح بالداعي المختص الذي يعارضه ... فيه لا يظهر ...
قلت هذا فرع عدم ... وعلى المصطلح عليه المتنازع ... المحل وغيره ... ان
نعم الاختلاف في نفس ... ان الترجيح بلا مرجح في تخصيص ... ضرورية ومعلوم
... المحققين او عدم ... استحالته ... بالحركة ... الغير
وعدم الفرد ... الاختيار ...
حصلوا ... الى الداعي

الى الداعي
لا يعارضه ودافع ... او ... بحيره
من ولد ... اذ اوى ... وليلا على عدم ... الاختيار الى
في الشك الثالث ... على عدم ... الشك ... الذي جعل
الارادة الموجبة ... وليلا على ... العادة ... الاول ... الداعي ... الوجوب
صاحب الموقف دليل الترجيح بلا مرجح ... الاختيار ... والطرفين ...
المرجح في الفعل الاختيارية ... الافعال الطبيعية ... وكونه
يقابل الافعال الاختيارية على ما ... الاحوال الاختيارية ... وذلك
بل نقول هو معلوم التحقيق ... المرض العرض ... المحمود ... المسلم ... اعاده
... التشنيع المذكور ... بل على ... عليه ... ادراك ... الحجر
الاستلزام استحالته ... الشيخ ... وهو ... كلام ... عادة
العقلية او عدم ... موضوعه ... المنصب ... الاستدلال ... كفعه
بل نقول قوله ... هذا ... انتقال ... المنصب ... قلت ... الضعيف
وقوع نقيض المقدمة ... والاستدلال عليه ... المراد بالترجيح بالداعي ... صوف
... المرض ... ان لم ... الداعي ... المنتظم ... المعارض
او ... الترجيح ... المجموع ... القوة والضعف ... اما
الداعي او ... غير ممتنع ... الى ... الداعي ... بالقوة
... على معارضة

٢٠٢

بل كل منها

امر محقق محقق للعاقل ليس الا [illegible]

فان النفع في الفعل في تحقيق [illegible] الداعي الى الفعل الا [illegible]

انه قضاء للمروة والغضب ولولاه لم يتحقق الفعل [illegible]

واصلاه معلوم بديهة اليس المرح الذي يتوقف عليه الفعل [illegible]

ولا يخفى [illegible] المرح الا [illegible] الداعي [illegible] الضعيف [illegible]

بلا مرح [illegible] بلا [illegible] عن الداعي [illegible] **اقول** [illegible]

[illegible] معلوم [illegible] كيفية صدور افعالنا [illegible] والنوع [illegible]

[illegible] عن كيفية [illegible] المقام [illegible] الرائع [illegible]

[illegible] الكلام على [illegible] الفاعل في افعالنا في [illegible]

[illegible] **فنقول** [illegible] منها قوة [illegible]

في ان لنا مدركات اربعة ولكل واحد منها قوة [illegible]

المحسوسات التي تدرك بالقوى الحواس الظاهرة [illegible]

الاول [illegible] **الثاني** الصور الخيالية [illegible] **والثالث** المعاني الجزئية [illegible] **والرابع**

ومنها ما [illegible] المدركة [illegible] الصور الخيالية المدركة بالقوة [illegible]

مشاهدتنا ايانا المدركة [illegible] الصور المدركة بالقوة العقلية [illegible]

التي هي [illegible] المحسوسات [illegible] المادة وعوارضها [illegible] فاذا [illegible]

المعاني [illegible] المجردة عن المادة [illegible] فاذا [illegible] لنا

[illegible] قوة عاقلة [illegible] وليس [illegible] عقلا [illegible]

[illegible] قوة عاقلة [illegible] الا [illegible]

٢٠٢

[illegible]

على مقتضى [illegible] **ونظن** انه قابل

[illegible] عليه [illegible] القوة خادمة للقوى المدركة [illegible] المتقدمة

بان هذه القوة [illegible] القوى [illegible] النفع [illegible]

لها [illegible] على الفعل [illegible] الباعثة على جذب النفع [illegible]

الى الباعثة على الفعل [illegible] القوة الفاعلة [illegible] الى [illegible]

[illegible] والى الاعلى ويطلق [illegible] الفعل والباعثة على دفع الضرر [illegible]

جذب ذلك النفع وذلك العلم [illegible] الداعي الى [illegible]

بالغضب [illegible] القوة التي [illegible] **فالى** القوة [illegible]

يدفع [illegible] العضلات [illegible] فيحصل [illegible] **وتحصل** [illegible]

الاعصاب والعضلات [illegible] الارادة [illegible]

بالاعضاء الى [illegible] القدرة [illegible] الارادة [illegible]

المبدأ [illegible] القوة [illegible] الارادة [illegible]

هو ان كل فعل اختياري [illegible] والدفع والارادة [illegible]

الموقع والعضلات والقدرة [illegible] الارادة [illegible]

الا الارادة جذب النفع [illegible] الارادة [illegible]

٢٠٤

وادا جزمت
الارادة الحكم بعثت تحصيلها
القدرة لتحريك الاعضا فلا تكاد القدرة
وهذا مبادى الامتثال وادا جزمت الحركة فادام
الحكم حركت الاعضا بحيث لا تجد تحصيلها من القدرة مترددة
رسول العلم مترددا لم يكون الارادة مترددة وما دام الحكم الجزم وجد
بل مزج الوجود ولا يظهر على الاعضا فاذا فصل الحكم ان القوة [illegible]
فالافعال [illegible] القوة العاملة للقوة الى ما يدعى فاعلم ان [illegible]
فاذا عرفت كنفسه مرتبة حاكم حكم وحاكم [illegible] وحاكم [illegible]
عبارة عن حكام ثلثه حاكم حس وحاكم وهمى وحاكم عقلى [illegible]
اول الفطرة سواكانت مجردة [illegible] او غير مجردة [illegible]
والقبول للاحكام الحسى والوهمى لانهما استبقا فى اول الفطرة [illegible]
والقياد النفس لهما [illegible] فلما جاء [illegible] العقل [illegible]
فالفت النفس [illegible] والانقياد [illegible] الحس [illegible]
الفطام عن ما الفتها [illegible] حاكم الحس [illegible] الحركة [illegible]
ونازعه وكذبه [illegible] وتوافق [illegible] الوجود [illegible]
بمن تعلق بها فهو [illegible] الوجود [illegible] صدق وكذب [illegible]
حق وباطل وحركة قولية [illegible] التفصيل ان النفس صارت [illegible] اول الفطرة [illegible] القوى
فيظهر التضاعيف [illegible] والصدق والكذب والخير والشر والنفس ليس بها الا [illegible] الصادقة
الجود والزود الذين [illegible] المهيأة لصدور الافعال [illegible]
والاعمال الحسنة

٢٠٥

[illegible] الفعل
بحيث كان [illegible] مردودا عن جنوده
[illegible] عن مملكته [illegible] الى [illegible]
وبعده الامارة بالسوء [illegible] العقل [illegible] [illegible]
بالنفس الامارة [illegible] الكتب [illegible] للحاكم [illegible] النفس [illegible]
الى [illegible] على [illegible] [illegible] العقلى [illegible]
على اتباع [illegible] عدم [illegible] الفطام [illegible] الاسم [illegible] الى
لهذين الحاكمين [illegible] المتوالية [illegible] وصارت متبعة [illegible] النفس [illegible]
المتتالية والرياضيات [illegible] فى كتابه الكريم [illegible] فارجع الاون [illegible] اجتمع
المطمئنة [illegible] النفس اللوامة [illegible] وكان [illegible] ضعف
ويظهر [illegible] الغير [illegible] والمسلم [illegible] العقل
ونقول [illegible] الشديد [illegible] احدها ضعف [illegible] الحس [illegible]
الفعل والترك وكان احدها [illegible] كان الحاكم [illegible] الامارة [illegible]
او [illegible] الحس [illegible] كانت [illegible] العقل [illegible] صدوره
وقد عرفت ان [illegible] كانت [illegible] الحس والوهم [illegible] المرض
والحركة مسخرة للحاكم [illegible] الذى [illegible] يكون [illegible]
عن [illegible] الفعل [illegible] الحاكم [illegible] الذين [illegible] القطعا
[illegible] المسلم [illegible]

٢٠٦

عن
ما لوفي بهم و
عدوانهم لا يكون [illegible] ذلك
فطوبى [illegible] ف وما قال ودام ظلمه على عوض [illegible] بعونه
ثم جواب فان قلت يوجد على [illegible] الى الدرع ويقويه [illegible] فقدر [illegible] على سبيل
قلت ليس الرهوه والغضب [illegible] الضعيف او ع [illegible] بالدرع الصوت
[illegible] ويقويهم قد يكون الدرع الضعيف [illegible] على من خار بالدرع
الى بل الرب [illegible] قال ودام ظله القائم [illegible] الضعيف ثم ترجح بالادل
العدم والتقدم والترتب ان في ثم بحث بالدرع الضعيف [illegible] المقابل عقلا
وهو عن كون فيه لان الكلام في الوجوب العقلي بمعنى انه يستلزم [illegible] فان قلت
لا بمعنى [illegible] بل عقلا ونقل ان [illegible] عن الخلط فيها قبح عقلا
ثم الجواب عن الشك على الشيء الا لا يصح اذا اورد ان [illegible]
صدور المحظور عنه اما مطلقا كما في العدم [illegible] او المحظور [illegible] الاكتفاء
المعصوم ونظر الجواب ان ذلك غير الوقوع الاول [illegible] فيها بالكلية
يستلزم ان لا يكون العدم في [illegible] وللمعصوم [illegible] والثواب
كما [illegible] اليه قلت نظر الجواب [illegible] الكامل يصح فيها بدون ابطال
لا يستحق المدح والثواب لان الوجوب الذي [illegible] استحقاقها
[illegible] او ما في حكمه [illegible] ووجوب الفعل بالنظر الى
او وجوب [illegible] العدل والحكم وكونها صفات [illegible] ووجوب
لا حق كوجوب [illegible] بينه
[illegible]

٢٠٧

الى
العلم الازلي
كما يجري في جواب [illegible] عن
فهذه الصفات في الحقيقة كما [illegible] بالذات صدوره
وقوع الفعل دليل عدمه والا لا [illegible] والحكم وكونها وان كان ضعفا
عنه تعالى ان وضعناه بحكم دليل في العدل [illegible] ولازم اهانة حكم العقل فيه الاوجه
بعدم تعالى وبعقيدة القاطع الازلي [illegible] حفظ [illegible] هو محقق
لا اعانة في الجواز بحر عدم الوجوب [illegible] اب فيه [illegible] في بين
التركي [illegible] المتكلمون [illegible] القدرة [illegible] مع الاول [illegible] في القدرة وهي
المتكلمين [illegible] القادر [illegible] الواجب [illegible] بعد [illegible] المعصوم [illegible]
معصوم فيه [illegible] عليهم [illegible] قول [illegible] ان لا يكون [illegible] القدرة
عقلي على الله تعالى [illegible] على نفس الامر ولا يجوز ان لا يكون
متلو لو لم يقله [illegible] ان يصدر عنه [illegible] ومعلوم ان صدوره
مسبوق بالعلم [illegible] ان [illegible] قال [illegible] اوجبها الا على
لا يكون الوجوب [illegible] صدور [illegible] القبول الاعتقاد
البحث الثاني [illegible] العلم الازلي [illegible] المستقبل موقوف على [illegible] ان يعرف
ان العلم بالامور الواقعة في [illegible] عليها والاخر [illegible]
اليها بالوجوب [illegible] لان العلم [illegible]
للمعلوم على العلم و

ولا على يع
كر بجزاه فليس جزاه موجب بالوجوب اذ تعد
له اصلا وبالجزا اما موجب بالوجوب اللاحق والكلام ان اللاحق
الشق والموجب اما موجب بالوجوب السابق الموجب بالوجوب فلها
وثبت المطلوب اما موجب وتبعا التوقف الى الموجب تعلق لوجود الجواد لو
فيكاد العلم لانه ايضا تابع ويكب ان العلم الازلي يتوقف على العلم
والا يلزم الدور او التسلسل ولا يلزمه ان العلم اذ العلم كان له
موجب الوجوب السابق والجواب اولا منع ان العلم ادراك الواقع كالخبر
فان الخبر تابعية الشيء باصالة موازنه في التطابق كالاكونه يتحقق في كل حكاية
حوازن وكان بانيه وبين موازنه بنسبة الوقعة والايسير والصواب فان صدق الحكاية
الكاذب والصادق وكان الاعتقاد والغير المبتدا الخطا على الحكاية
لا يقتضي صدق المقدم ولا يقتضي بذا الوقفا وكليه بسبب التوقف استحالة انتهى
التعاكس ولا يكره ان يكون حكاية فعله للمحكي فانه يستلزم تسلسل الدور في المستقبل
اختصاص الشك بالعلم الازلي المتعلق بالامور الواقعة والمتعلق
اقول المطلق بالامور الخارجية وكذا بالعلم الحادث بالمستقبل ومن الممتنع
لانه لا يكره الاستدلال بتعلق العلم بالامور المستقبلة الامور الواقعة في طرق العلم بالحادثات
بالامور المستقبلة لان المراد بالامور من حيث كونها وقتية قبل وقوعها لان العلم تابع
ان تعلق العلم بها منحصرة في الحواس وصورته الا الاستدلال ان العلم متوقف
للمعلوم وكل تابع للمعلوم
على او يتحقق

او على
ما يجزيه جزاه ان يكون علة الوجوب والمعلوم
فيما يجزيه جزاه ان يكون علة موجب اخص الوجوب
وان يكون موجبا بالوجوب السابق حتى يمنع الدليل
بان يكون موجبا بالوجوب اللاحق يمنع ودام طلبه وللا التوقف على
مدعاه ودعوى الباب واستند بان التبعية للمعلوم الموازنة المعلوم والتطابق والموازنة
هو المؤيد في الجواب فان صدق الوقوع الا نقيض صدق المقيس الا يتصديق على المعلوم انه
وهذا الا نقيض يتحقق المعلوم فان كان يمتنع الوقوع كنه بده التبعية بان الا يكلس بالحصر بالوقوع
كان وهذا والموازنة وان كان لا يمتنع على ان تو قوفا عليه لذلك انه فلهذا التوقف المعلوم
الغرض بها كانه لا يكذب ان يصير بالموقوف مستحيل ثم فان منابع الاول
على العلم يلزم نسبة الدور ويستحيل لان الدور العلم بالامور المستقبلة على ما
اما موجب الوجوب السابق الى اخره بيان ذلك الى العلم التالي بالامور المتعلق بها
العلم الذي المتعلق بالوجوب المستقبلة يفعل العبد الاحتياج العلم بحراته
والكلام متوقف على النظر الذي يتحقق قبله ويكب بنفس الى المعدوم بالوجوب اللاحق كما
الدال على علمه التابع للمعلوم الموجب له بالوجوب الاحق كلام فالاول فانه يعين ذاته
ويحصل بالتعابع للمعلوم بدون التوقف على الموجبين ولو لم يتوقف
الا على احد ما لزم الدور بعلما تحلل اضطرار
اقول
حضا انتهى
الا ول

الازلي الممتنع

في الوجه [illegible] الا لا فرد ذا فيما علل العلوم

بلاحظه خصوصيا [illegible] الموقوف على ان [illegible] الى المعلوم بكل

في الدليل لان [illegible] حادث [illegible] انه موقوف على ان [illegible] اللاحق ولا الوجوب

في الدليل حادث [illegible] يتحقق [illegible] بالوجوب الا ان [illegible] منع المطلقه

نسلم [illegible] العلم على النطق [illegible] التابع للوجوب [illegible] والقسم

بل موقوف على [illegible] الدال على [illegible] ثم فالـ[illegible] بالذات على

بالوجوب اللاحق [illegible] ذاته [illegible] حادث فان المعلوم [illegible] حينئذ

في العلم الازلي فانه [illegible] وجود الحوادث [illegible] في الوقت [illegible] ما ذكره

ما تعلق به العلم الازلي [illegible] ولا يخفى انه [illegible] على [illegible] الحوادث [illegible]

[illegible] المستمر ازلا وابدا [illegible] العلام [illegible] بان يكون [illegible]

اختلاف [illegible] في [illegible] جهات القضية [illegible] الدور

[illegible] الدوام والاطلاق [illegible] تحقق [illegible] والابد [illegible]

لا دليل على ما ذكره [illegible] الثالث [illegible] التقدم [illegible]

قبل الشروع في [illegible] العلم [illegible] العلوم [illegible] الا [illegible] الامور

المعلوم [illegible] بخلاف حيث [illegible] باعتبار [illegible] اول على ان

[illegible] عليه [illegible] كل [illegible]

[illegible]

غاية [illegible]

عن غاية [illegible] العلم الازلي [illegible]

[illegible] التعلق [illegible] حادث [illegible] كما قال [illegible]

[illegible] والحوادث المستقبلة غايته [illegible] عنده [illegible] غايته [illegible]

احكام [illegible] الازلي الابدي [illegible] واحدة [illegible] الزمان [illegible]

الزماني [illegible] الازلي [illegible] القديم [illegible] الحادث [illegible]

وحال [illegible] المستقبل [illegible] والفرق [illegible] المستقبل [illegible]

الوجود بالنظر [illegible] الحادث [illegible] الامور [illegible]

وجود القديم والحادث [illegible] الوجود [illegible] العلم

ولم [illegible] القضية المطلقة التي [illegible] الوجود [illegible]

في الخارج [illegible] القضية [illegible] الازلي [illegible] بتحقق [illegible]

الوقت [illegible] الازل [illegible] النسبة [illegible]

وتلك النسبة [illegible] الازل [illegible] النسبة [illegible] القضية

بالنسبة الواقعية [illegible] المذكور [illegible] النسبة [illegible]

في الوقت [illegible] الاول [illegible] الى المنع [illegible]

[illegible] النسبة [illegible] المنع [illegible] الاول [illegible] موضعه [illegible]

البحث على
قضية مطابقة وصدقها وان لم يكن ... خفيف
اصطلاحهم وصدقها ... القضية ... معولة لا حكم الدوام ... منه
ودوام صدقه وبا يكون صدقها وان يكون الدوام ... او ...
ومثل القضية ... ما ذكره المنطقيون بعد ... الفعل ...
انه يلزم على ... الا ... الحول ... على ... الكل واحد
فيجيب القضية ... واما طلبه لا فرق بين الفعل الذي ...
اراده قال لا ما نقول ... الفعل الذي يعقل ... والجزء
سببه الا اختيارا بغير قدرة العبد واختياره ولا الثواب ...
او اعلمه الثابتة بغير قدرة استحقاق العقاب والاله ... فلنفصل ... لا التقليل
بقدرته واختياره في عدم العلة ... احد ... الا ... ان ...
على تقدير الوجوب ... المعلول عن العلة التامة ... ان ... ما
عليه انه لو ... التقدير ... اما صادر ... عنه
الاختيار ... على فعل اختيار ... الاختيار الاول اما صادر ... عن ...
فعل اختيار ... يتوقف على فعل الاختيار ... البطلان ...
والاول ... البطلان وعلى ... تامة والاول العلة الثانية ... على الاول
بدون علته تامة ... ان يكون ... العبد
... العبد ... ما صدر ...

ثم ... الا ... وقطع ... العقاب
اما ... خلاف الفرض ... عدم ... استحقاق ... الثواب
والاول ... حق ... الا ... والعقاب ...
والثاني ... والجزء ... وبطلانه ... الموجب ... القادر ...
والثالث ... الجزء ... التشكيك ... الا ... العبد ...
ثم ... وانا ... على العقاب ... الافعال الصادرة ... العبد اولا
اقول ... الدليل ... ان ... الافعال ... الا ما صادر ... العبد
تبين اللزوم والجزء ... الدليل ... الاول ... على الثاني ... صادر ... الاول
... البطلان ... يكون ... الا ... ان ... التقدير ... اما ان
او ... والاول ... على ... ان ... الاول ... على ... الثالث ...
والاول ... خلاف الفرض ... العقد ... وفعل ... الاول ...
والاول ... والجزء ... الثواب ... قصد ... الشعور ...
تبين ... العقاب ... والجزء ... الاول ... بالقصد ... على ... القصد ...
يصدر عنه الفعل الاول ... على الطبايع ... القصد الذي ...
والجزء ... فعله ... صدر عنه الفعل ... نفس الفعل وما عنه
كما ... العبد ... اللزوم ... فاعلا وعقله ... العمل ... ان ...
... انه ارادو

٢١٤

الفعل [illegible] فعلية [illegible]
فعل ومن ان الفعل بالاختيار [illegible]
[illegible] معلوم له ولذا لو انه فاعل العدم [illegible] اللوم
مع الاول ان يتعلق به لوم ولكان متعلق العدم [illegible] يتعلق [illegible]
لا يصح ان يتعلق به [illegible] لو نظر الى العدم [illegible] قلت [illegible]
[illegible] وجود الفعل عند [illegible] ان
فعل الواجب [illegible] صدور [illegible] قلت ان الواجب [illegible]
لزم ان تحقق العدم [illegible] الفعل [illegible] ان
يلزم خلاف الفرض لان [illegible] الفعل [illegible] يتعلق به اللوم [illegible]
باعتبار كونه فاعلا [illegible] خلاف الواجب كيف [illegible] المنعم
اراد الفعل [illegible] الجعل [illegible] فعل [illegible] و
يصدر عنه الفعل [illegible] الاول [illegible] الفرض [illegible] الكلام الى [illegible] اليه
لانه اذا [illegible] فعله الاول [illegible] الافعال
علم الاول [illegible] العبد [illegible]
[illegible] اليه [illegible] والثواب [illegible] الفضل
ان كان [illegible] العبد [illegible] العقاب [illegible] الجزاء والعقاب
الصادرة [illegible] بعض اعاظم [illegible]
قال [illegible] ادام الله [illegible] في جواب [illegible]

٢١٥

[illegible] صدور [illegible]
[illegible] على [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] فعل [illegible]
الفعل [illegible] الفعل [illegible] على [illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] عليه [illegible] الفعل [illegible]
الغير [illegible] الفعل [illegible]
اذا كان الفعل [illegible]
لفعل [illegible] المطاع [illegible]
قلت [illegible] المطلوب [illegible]
لامكان [illegible] العقلا [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الفعل [illegible] فانا اقول [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible] والثواب [illegible]
[illegible] والعقاب [illegible]
[illegible] الفعل [illegible]
[illegible] صورة [illegible]
[illegible] يكون

٢١٨

وعدمه عنها
لا دخل له ... فان
اعمال الفاعل على تلك الآلة ... الفاعل
ثم يصدر عنها ومورده ... والعامل ... الفاعل
المباشرة والاثر ... نفس ... ذلك الاثر ... و
الحق الذي ... المباشرة من ... الفعل ... صدور ... ان
كففت ان المباشرة ... الفاعل ... الا ان ... الحكم
باختيار ... مباشرة ... الصحيح ... العقل ... ذلك
اختيارات ... العقل الصحيح ... الاسباب ... لا ... في
المذكورة ولا ينظر الى ... الاسباب ... الفاعل ...
الحجرة واللوم ... الاسباب ... بتحقق ما هو ... الفاعل ...
لكن الصورة ... لا ... الالة ... في ...
والحجرة ... لو كان ... ولا ... الا ...
والنية ... الى ... القول ... الارادة
الا القول الذي ... الحجرة ... الا ... ذلك ...
من ... اللوم والحجرة ... الفاعل ... الا ...
ذلك ... والغو ... الا ... والقوة ... ما ...
كثرت الحجارة ... الاعتراف ...
الذي ... لا ... وجدان ... مخالف ... والقوة ... اعتراف
للوجدان ... الاعتراف
الله ... والعقل

٢٢٩

نعم عن
ما او ... عن
بالحجرة والعقاب ...
وما ... استحقاق على ... وما ورد
... فنقول ان ذلك كما في ... لم ... نعم
السؤال وان كان ... الا ... عليهم ... حيث ... اقول ... ان ما كانت ...
والاعتراف ... المتقدم ... عالم ... ولا ... حيث ... وما قال فان
... ذلك ... الا ... والا ... الفاعل ...
... ان ... على ... ان ... الفاعل ... اعمال ...
صدور ... الاسباب ... الفاعل ... والقول ... الفعل ... الصادر ...
في ... وموارد ... القول ... الاعتراف ... الوجدان ...
اعمال الاسباب ... القول ... والعقاب ... الفاعل ...
والقوة ... القول ... الحجرة ... الفاعل ...
لازمة ... الفاعل ... ذلك ... ان ... والله ...
الذي ... الفاعل ... ذلك ... ما ...
ثم ... الصح واللوم ... الفاعل ... ذلك
يتعلق ... المدح ... نفس ... ذلك

٢٢٠

الفاضل عليه [illegible] فقال بتخلف [illegible] للايجاب
المدقق دام ظله
ثم قلت في مقام الذب [illegible] تخلف المعلول الكل [illegible] وذلك بجار بعض اعاظم الفضلاء
النقض علی ما ذكره الفاضل [illegible] عن علته التامة بجار تخلف المعلول [illegible] لو جاز وذلك
بجواز التخلف لو جاز تخلفه عن كل علة تامة بجار تخلف [illegible] المركب لو جاز
عن كل علة تامة ولو جاز تخلفه عن كل علة تامة للمركب بعد قال للايجاب الكلي
عن علته التامة فجاز ان يتحقق علته التامة ولم يوجد المركب بعد [illegible] السلب الجزئي
ان يتحقق اجزاء المادة والصورة مع المركب ولم يتحقق المركب [illegible] المطلوب انتهى
والفضلاء [illegible] وذلك النقض اول جواز التخلف في قوة [illegible] لان في كل فاعل مختار
الذي [illegible] وتحقق [illegible] التخلف قائل بجوازه في كل فاعل مختار [illegible] وكل فعل اختياري
اقول ان [illegible] الفاعل [illegible] اللزوم [illegible] بكل فاعل مختار [illegible] العلل التامة الى
[illegible] النقض [illegible] فالمراد انه لا [illegible] من الواجب
او قائل بعد [illegible] الايجاب [illegible] فاقول [illegible] لو جاز
بل [illegible] الفاعل [illegible] وذلك [illegible] واقول [illegible] عدم المعلول عن عدم علته جاز
[illegible] سواء كان ذلك [illegible] الخصوص [illegible] يستلزم جواز
[illegible] النقض [illegible] ان يتخلف عدم المعلول [illegible] بعد وما [illegible]
[illegible] المعلول عن علته التامة بجار ان يتخلف [illegible] فافهم
تخلف المعلول الموجود او علته [illegible] قال ادام الله
ان يكون [illegible] تحقق الكل مع انعدام [illegible] ظلاله

٢٢١

جواز التخلف
في جواب ذلك
اقول ما ذكرت في كلامك ان كل فعل على
قد تبين تحقق جواز التخلف في كل فعل اختياري الفاعل على
اختياري وذكرت ان اعدام علة الوجود [illegible] عليه العدم بالضرورة
من غير ايجاب وبعد اعدام علة الوجود يترتب عليه [illegible] الى الوا
فاذا نسب عدم المعلول الى العلة الاولى يكون [illegible] بطريق الجواز وادا نسب الى
وهو تحقق الاعدام صادر [illegible] عليه ضرورة [illegible] في بعض الموارد ولا في جميع افراد العلة
بقول مطلق وان بعثت الكلام الى القول [illegible] الايجاب في بعض الموارد راجح
الى كون الفاعل فيها مختار او قول الكلام [illegible] التخلف مطلقا لان [illegible] اصناف العلة
[illegible] القبيل فان ترتب عدم المعلول [illegible] على الذات والمعلولات المولدة
اقول [illegible] الفاعل [illegible] ليس [illegible] بعد عدم [illegible] الوجود [illegible] الى انتهى
ليس فاعل الوجود بعد عدم [illegible] بل عدم المعلول بعد وجوده [illegible] لا [illegible]
بعد اعدام علته التامة كان ايجاده [illegible] ان يكون بعد ايجاده علته التامة [illegible]
من الوجود والعدم لا يتحقق الا بعد علته التامة و اعدام العلة التامة [illegible]
[illegible] العدم المعلول [illegible] او الفاعل [illegible] ان [illegible] المعلول بعد ايجاده [illegible]
باعدام علته التامة لان الفاعل [illegible] وذلك الا عدام علته التامة
العلة التامة لعدم المعلول [illegible] التخلف جاز
لعدم المعلول [illegible]
ان يتحقق اعدام [illegible] معلول

لو فعل كان
ولم يتحقق ... بعد
وبهذا اسند ... الفاعل ... بالعلة لا ... قرره
اودم ... الفاعل ... وقصد ... المعلول لا بالعلة العلة
ان كان مجرد وان كان ... ان بقوله ... والزامه ... المعلول
ما نسبه اليه ممتنع ... للعلول ... ان يقوله وقيل المعلول ... عليه
لوجود المعلول ... الذي لا لازم للتقابل ... ولم ... بتخلف المعلول التي
ففرض ... بالمعلول ... الفعل والوجه ... قوله ... الفاعل
كان عدم المعلول ... **وايضا اقول** ... العلة الفاعلة للمعلول
ودم ... الفاعل ... فان قيل ... التخلف ... يتحقق الدار
ان يتحقق ... بالفعل ... الفاعل فاعلا بالفعل ... جلاله ... القاعد
بها فاعلا بالفعل ... والفصل ادام ... اعتبار الفاعل
تحققت العلة ... بعض ... الموصوف ... الوصف ... الارتباط
قال بعض ... الفاعل ... باعتبار الموصوف ... بقوله فاعتبار
اقول اعتبار ... اعتبار الغاية ... **اقول** لما كان ... الفاعل ... عليه
بالنسبة ... الوصف المذكور ... ليس لاعتبار ... بالنسبة ... الى
... علته ... الفاعل
... وجد

فلا يتم ...
اعتبار الفاعل ... الموصوف ... بعده
وقولكم ... الكلام ... المذكور اقول كلما
الا ... الوصف ... المفعول له ... نشاوة ... الشارة
ليس ... الصفة الفاعل ... العلة الغائية ... باعتبار
بل ... فاعلا ... الفعل ... فاعلا ... اليه ... **قال**
الفاعل فاعلا بالفعل ... اوليس ... الفاعل ... الايجاد ... الفاعل
ادام ... الفاعل ... الغاية ... عنده الفاعل لم يصدر ... وادام
والشرط بالنسبة الى الفاعل ... **اقول** ... الا ... الفاعل بمعنى
كالفعل الناقصة ... الايجاد ... الا ... الفاعل اي
اسناد الفاعل ... الى العلة الغائية ... قوله ... الفاعل ... فاعلية
فعل الفاعل الموجد له مجازا ... عند الفاعل لم يصدر ... فاعلية
لو علم ... الغاية عند الفاعل ... العلة الغائية ... الوجود
فهذا حق ... فيه ... الفاعل فاعلا ... بهذا
كون الفاعل فاعلا ... بالنسبة الى ... الفعل ... قال الشيخ ... التي
الفاعل وان ... المحقق ... العبارة ... حقيقة
ما صح به المحقق ... اعتبار ... معلولا
... وقد يكون ...

في وجوده بدون ذلك
واليك ان [illegible] فان حقيقته
وذلك بالمثلث [illegible] الذي [illegible] وتقوماته [illegible] الامادية
متعلقة بالطبع [illegible] حقيقة المثلثية [illegible] عليه [illegible] الوجوه
[illegible] وجوده فقد تتعلق [illegible] العلة [illegible] عليه [illegible] وقد
والصورية واما [illegible] مثلثية ويكون [illegible] قوله والغاية [illegible]
ليست [illegible] عليه [illegible] الوجود [illegible] اقتصر على الفاعل والغاية [illegible]
البرى عليه [illegible] اشارة [illegible] الوجود [illegible] فقد [illegible] الذات [illegible]
عليه [illegible] الموضوع [illegible] وجود المعلول [illegible] المقالة الاولى [illegible]
بقوله او الغاية الى ان الغاية [illegible] للفاعل وعليه [illegible] الفصل [illegible] وغيره [illegible]
عليه فاعليته بالنسبة الى [illegible] الطبيعيات [illegible] المقالة [illegible] جاز [illegible]
[illegible] في مواضع [illegible] المعلول [illegible] علته [illegible] التقدير [illegible] ولا
في تعدد المبادي للطبيعيات [illegible] تخلف المعلول [illegible] عن علته [illegible]

فائدة اولى

[illegible] احد [illegible] ان لا يتخلف المعلول [illegible] والثالث
[illegible] بدا [illegible] الاول ان لا [illegible] وجوده [illegible]
[illegible] فاعله [illegible] يتخلل بينهما زمان [illegible] المعلول [illegible] الفرض [illegible]
الفعل [illegible] يتخلل بينهما زمان والثاني ان [illegible] والعدم [illegible] في ذلك [illegible]
ان يوجد العلة [illegible] وعدم [illegible] وجود
في ذلك [illegible] التخلف [illegible]
العلة فان قلت

فان قلت
يلزم وجود المعلول [illegible]
علته [illegible] فانه [illegible] علم [illegible] وجود المعلول
فان قلت [illegible] العلة [illegible] عدم [illegible]
[illegible] التخلف [illegible] الا يكون وجود [illegible] عدم المعلول [illegible]
فان [illegible] التخلف [illegible] احدهما [illegible] وجود المعلول [illegible] العلة
[illegible] التخلف وانا وجود المعلول [illegible] ان يكون علته [illegible]
المعلول [illegible] الانفكاك [illegible] وجود [illegible] ولا المعلول [illegible]
وجود العلة [illegible] العلة [illegible] الانفكاك [illegible] واحد [illegible]
[illegible] وجود [illegible] احدهما [illegible] الاخر [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] ان كل [illegible] لا يتعلق [illegible] اللازم [illegible] احدهما [illegible]
[illegible] الاشارات [illegible] التلازم [illegible] وذلك [illegible]
لكن ذلك [illegible] شرح [illegible] ان [illegible] التلازم [illegible] اللازم [illegible]
بذلك المحقق الطوسي [illegible] الملزوم [illegible] والمعلول [illegible]
كما ان الجمهور لا يتفطنون لذلك [illegible] عليه [illegible] اللازم [illegible] يكون [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] يقتضي [illegible] الملزوم [illegible] الوجود [illegible] ان يكون [illegible]
ان العقل الصريح [illegible] الفرض [illegible] الوجود [illegible] الاحتمال [illegible]
وجود المعلول [illegible] ان [illegible] السلطان [illegible] علته [illegible]
لوجود العلة [illegible] العلة المفروضة [illegible] الفرض [illegible]
خلاف [illegible]
لكفانا [illegible]
[illegible] وجوده [illegible]

[illegible]

[illegible]

آنفا ان فرض
وهو خلاف الفرض [illegible]
واما ما افاده [illegible] بلا مرجح ما [illegible] المعلول على كل الا [illegible]
لزوم الترجيح بلا مرجح بل [illegible] المعلول [illegible] عدم [illegible]
ان العلة الموجدة للمعلول [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible]
ح [illegible] الزمان [illegible] علته [illegible] المعلول عن علته [illegible]
علة وجوده في [illegible] الزمان فبقي [illegible] المعلول [illegible]
المعلول عنها على سبيل [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible] العلة [illegible]
تمتنع [illegible] ذلك التقدير [illegible] الثانية [illegible] العلة [illegible]
فصدوره [illegible] الزمان [illegible] العلة وفي زمان [illegible] يستند الى عدم [illegible]
صدوره عنها في الزمان [illegible] وجد فيظهر [illegible] **قال** بعض [illegible] لزوم الترجيح بلا مرجح
الترجيح بلا مرجح وان [illegible] المعلول [illegible] الترجيح بلا مرجح **فاما** القول [illegible]
نقول [illegible] على [illegible] الترجيح [illegible] واما ما [illegible]
عنها [illegible] المعلول عنها [illegible] لا يكون المرجح [illegible]
والنقباء والفضلاء [illegible] وجود المرجح [illegible]
مقدار على ان [illegible] انتهى
يبلغ الى حد الوجوب [illegible]

والمقصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود
والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير هذا
هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان الموجود ان كان
بالبديهة فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات
ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فله مؤثر موجود
بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور
والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم
يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود لزم
الدور او التسلسل وثالثها ان يقال ان لم يتحقق
واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها
لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا
ورابعها ما قررناه وهو احد احتمالي كلام المص

ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب
وناسبت أهل البحث أنه على تقدير كون الموجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور أو تحقق موجود
يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات
انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ايضا يتوقف على
تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها
ان يقال الوجود المطلق من حيث هو موجود لا مبدأ له والا
لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود
بالذات كما لا يخفى على ذي تأمل وهذا حقيق بان يكون
طريق الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه
وبعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس
له مبدأ بالذات وبذلك ثبت وجود واجب الوجود

بالذات وبعبارة أخرى مجموع الموجودات من حيث
هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك
يثبت وجود واجب الوجود ويعلم ان تتميم جميع
براهين هذا المطلب التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل
مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد
في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية وبعد
تمهيدها لا شبهة في صحة تمام ولا في صحة ما قيل
من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون
خارجا عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه انما
يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان
اجزاء الممكن الصرف لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها

والایلزم ان یکون علة نفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة
المقدمة المذکورة یحکم کل عاقل بانه لابد لجمیع الممکنات
من علة یکون علة له بالذات وعلی الاطلاق والعلة
بهذه الصفة علة لجمیع اجزائه ولا فی صحة ما قیل من
انه لا یمکن ان یکون ممکن ما من الممکنات منشأ لوجوب
الممکن ولا منشأ لامتناع طریان العدم بالکلیة
ولا فی صحة ما قیل من انه لو لم یتحقق الواجب لم
یتحقق شیء من الممکنات اذ لا شیء من الممکنات مستقل بنفسه
لا فی الوجود ولا فی الایجاد اذ لا وجود ولا ایجاد
للا موجود لا لذاته ولا بغیره ولاثبات هذا المطلب
منهج آخر وهو ان یعتبر مجرد الامکان بان یمکن
ان یوجد شیء من الاشیاء بالامکان العام ومن ذلک

الامکان ثبت وجود واجب الوجود بالذات باحد
الطرق المذکورة کما لا یخفی بادنی تأمل والغرض من
هذا التطویل الاطلاع علی البراهین المتعددة
علی هذا المطلب العالی فان کلا منها کمشعلة فی
ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تأثیر عظیم فی تقویة
الاعتقاد **قوله** علی معنی انه یصح منه فعل العالم
وترکه اقول ای بمعنی ان لیس شیء منهما لازما
لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه فی ای وقت فرض
وان کان وقتا موهوما والغرض بحثه ان معنی
الصحة بحسب الامکان بالنظر الی ذات الفاعل
من حیث هو فاعل فان للفلاسفة فی تعریف
القدرة عبارتین احدیهما صحة صدور الفعل ولا صدوره

وارادة وانها امكان الصدور واللاصدور ما بتنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم
بين معنييهما ظ فمعنياهما متفق عليهما بين الفريقين
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم
الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار
الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي
عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان
يفسر الايجاب المذكور هيهنا بامتناع انفكاك ذاته
تع عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة
في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره المص في

في الاستدلال بل الحق ان يقتصر في اثباته ان تاثيره
تع في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور
واللازم قدمه ح قوله واصح على انه قادر ونحو هذا
الاستدلال انما يناسب قاعدة الاشعري ولهذا
ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه
من قبل المص او على تقدير هذا الاجراء القائل
ان يعارض المص ويقول تاثيره تعالى في وجود
العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم
ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج
التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط اخر
حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة

متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل لو
ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة عن المع
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايض على شرط
حادث آخر ولزم التس وهو بط عند المص و
الحاصل ان القول بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث غير تم عند المص واكثر
المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازم الفرض
الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
نعم يصح استعمال الاشعرية له في ذلك
الدليل على اثبات ان تاثيره تع في العالم

ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار
فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا
ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى
مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في
الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية
والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم و
حدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص
في ثاني الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في
استحالة الترجيح بلا مرجح واما ايجاد الحادث
فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي

فحاصل كلامهم ان تاثيره تع ليس بالايجاب بل بالاختيار
بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم والتسلسل في الحوادث
وكلاهما محالان ح

اراد في الازل ان يوجد بدون مرجح
اوجد فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب
وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير
ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو
مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق
في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري
ومن تابعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي
اراد في الازل ان يوجد بدون مرجح
غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن
الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات
والقائلين بحدوث العالم افترقوا الى ثلث

فرق فرقة اعترفوا بتخصيص آن اول الايجاد بالوجود
لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء
يقولون تخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة
قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت
ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول
ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن يتبعه
وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خاص العجز عن
التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشئ اخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما

يفعل او اعترفوا بتخصيص وانكروا وجوب استناده
الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار
ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص
وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه
وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا اخفاء
في ان المص اختار المذهب الاول لكن قال انه لا وجوب
يلزم قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي
هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي
لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه
اذ لو كان حادثا لتوقف وذلك التوقف مع
كون لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر
الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير

الاكان

الايجاب بالمعنى المذكور واستلزام المح مح مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام لا حاجة الى هذا التقييد بعد تبيين
الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكما والآخر
معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان
كان محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين
وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره
المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة
الى اعتبار توقفه على شرط حادث قوله متفقة

اقول على ان هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق حين
حدوثه وذلك غريب قوله او مجتمعة لا يخفى عليك
انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام
قوله اذ لو كان حادثا لا يخفى عليك انه على
تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك
كاف فما قيل مرادا ذلك ثم من القدم المذكور
فى قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بحسب الاجزاء
ولهذا قال اذ لو كان حادثا اى بالشخص
او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت
الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم
العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع
وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من

ان

[illegible]

ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص
فالوجه فى تقرير الدليل ما مر سابقا قوله فللمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اول القدم فى
اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور
الذى لا دليل عقلى يعارضه فليس للمتكلمين التفات
الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولذا قال المص
والوسائط غير معقولة اى لا دليل عقلى عليه فتجويزها
مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور
غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلى قائم بان الممكن
الذى لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا
هذا اجماع اوفق الحكما قال بهمنيار فى التحصيل
وان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا

[illegible]

ما هو مي من كل الوجه من معنى ما بالقوة وهذا
هو صفة الاول تعالى لاغير اذ لو كان مفيد الوجود ما
فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم
شركة في افادة الوجود وكان ما بالقوة مشتركا في اخراج
الشئ من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة
غير معقولة ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني مما
ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر
والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص
بالمبدأ الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات
العباد صادرة عنها اي مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال
ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن

بيان الارادة

باعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة
عند المص غير زائدة على الذات ولا على الذاتي ولا
على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة
والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذاته تعالى فكيف
يمكن انفكاك الذات عن المراد لينفي الايجاب
بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد
الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاب هو العلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه
وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى وهذا
يتبين ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
ولقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة
هي التي غير زائد على الذات في القدرة والاختيار

الذی هو مراد المتکلمین نعم الوجوب بالاختیار
والارادة التی هی غیر زائدة علی الذات ینافی القدرة
والاختیار والارادة علی تفسیر الحکماء بمعنی انه ان شاء
فعل وان لم یشأ لم یفعل لکن شاء فی الازل ففعل
فیه بالمشیة القدیمة التی هی غیر زائدة علی الذات
ولا علی العلم بالنظام الاعلی والحاصل ان انفکاک
العلة التامة عن المعلول فی الزمان محال فکیف حکم
بانفکاک ارادة الواجب مع کونها غیر زائدة علی
الذات عن تعلقها بالمراد فی الزمان کما حکم به المتکلمون
فاللائق بهذا المقام ایراد تحقیق شاف کاف
یوجب طرح ما قیل فیه خلف قاف فان قبل انفکاک
العلة التامة عن المعلول ای تقدمها علیه بالزمان ممکن

ولزم الحکماء القول بامکانه فان الحادث له علة تامة
بلا شبهة ولا نزاع لاحد فی وجوب ان یتقدم
تلک العلة علیه بالزمان اذ لو کان معه بالزمان ننقل
الکلام الی علتها فیلزم الانتهاء الی علة تامة متقدمة
علی المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غیر متناهیة
مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلک یندفع کلام
الحکماء علی ما زعموا المتکلمین فی جواز تخلف
العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته
بحیث لا یتخلل زمان بین تحققهما ام لا بحسب الخارج
ولا بحسب التوهم جائز عند الحکماء بل لزمهم ان
یلتزموا به لما مر اما تخلف العلة التامة عن المعلول
بحیث یتخلل بینهما زمان فوهمی کما یلزم من الحکم بان

لى آن الحدوث

القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة
باحداث الحادث الزمانی فهو مما یستحیل لتسلسل
من النظر بناءً علی انه لا یجوز الترجیح بلا مرجح فلا بد
من بیان امکانه وکونه بمنزلة التقدم الذی یلزمهم
التزامه اول قد مر الاشارة الیه فیما سبق من ان
العلم بالاصلح وهو المرجح فالذات یقتضی احداث
الحادث فی آن الحدوث بواسطة الارادة التی
هی العلم بالاصلح وسیجیٔ تفصیله وتحقیقه ان شاء الله تعالی
قوله بان یرید الترک او لا یرید الفعل هو الترک
بناءً علی الخلاف فی ان الترک اما فعل یصدر من التارک
او عدم الفعل قوله اعنی انضمام الارادة اه بنج
العبارة والعبارة الحقة ای قوله فان القادر هو الذی

یصح منه ان یفعل بان یرید الفعل و ح یجب الفعل
ایضا لیتم ما ینبغی فانهما لا ینا سبان الا مذهب
من حکم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول الاسم فی
ارادة الارادة کبعض شیوخ المعتزلة والعبارة
اللائقة فی الاول هو ان یق فان القادر هو الذی
یصح منه ان یفعل بان یرید تلک الفعل فیجب الفعل
بالنظر الی ارادة الذات وفی الثانی هو ان یق
ان ارادة وجب صدور الاثر بالنظر الی المجموع
الشامل علی الذات من کونه مرادا و امر مراد الا
الشارح تسامح فی العبارة بقرینة یدل علی المراد
لکن هذا ینافی ما ذکره بعد شرح قول المص وحصص
بعض الممکنات بالایجاد فی وقت یدل علی ارادة

فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة
الزائدة على الذات قال المص فى شرح الاشارات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى يتساوى
مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج
الى اثبات شىء بسببه تخصص الطرف الذى يختاره
فاثبتوا له ارادة تعلق بذلك الطرف وهى متجددة
عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبى ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين
لايقولون بالارادة المتجددة لايعترفون بتجدد
شىء غير الفعل اصلا ومع ولهم انما يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور نوا ما بامتناع الصدور
فى غير ذلك الوقت اسهل اول الاخفا فى ان كون

بعض

بعض الاوقات اصلح للصدور راجع الى امتناع الصدور
فى غير ذلك الوقت ان لم الحكم بوجوب الاصلح كما مر مما
نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار
المص فمؤدى هاتين العبارتين واحد والظاهر
ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وبعلم ان
مختار المص هو ان الارادة مع كونها غير زائدة
على العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات
اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو مرجح ولكن
ذلك على ما ذكر يشكل فى الابحاث الاتية قوله واما حال
وجود الاثر بحيث يحصل تمكن الجانبين وجوب
وجود الاثر بالارادة لاينافى امكان الترك قال
التمكن على الفعل والترك انما يكون بالنظر الى ذات

القادر من حيث هو قادر وهذا التحقيق في كلي حالتي
الوجود والعدم ومن هذا يعلم انه يمكن الجواب عن اختيار
كل من شقي الترديد بعين نختار انها حال عدم الاثر
لكنه عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فللقائل
ان يقول لا يخلو ثاني الحال عن وجود الفعل وعدمه فيعود
السؤال على التقديرين فلا يتحقق القدرة على المستقبل
ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب
وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل
اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها
قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول
منها انه لو لم تحصل قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان

تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جائزا
عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج
الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي
احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول الشيء
لا ينافي الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان
تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال
واورد عليه بانه ان استمر الكفر الى الحال فلا
قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن
مكلفا فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي
التكليف القدرة التي هي شرط ويمكن دفع هذا الايراد

بان يق التكليف لا يتعلق الا بالالا بما هو مقدور
حال بعد مر وجه واللازم منه ان يكون المكلف مقدوراً في اي
زمان وجد ولا يتيسر كون القدرة مجامعة للتكليف حال ان
التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل
آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يسمى التكليف حال
القدرة لان ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك
الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا
لكنه لا طائل تحته لانا نقول كيف فائدة لكونه سببا
لذلك التحصيل فانه بواسطته لان ينتفي فائدة التكليف
على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه مقصور عند التردد
في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول
الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره

والحق ان النزاع المذكور لفظي لانه ان اريد بالقدرة
القوة التي هي مبدأ التاثير او الكسب سواء كان مع جميع
شرائط التاثير في الفعل او لا كان محققا قبل الفعل ومعه
وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرائط التاثير
والكسب لم يحقق الا مع الفعل وان اريد بها القدرة
الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط
التاثير والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث اي لضا
ذهب بعض المتكلمين كما يعلم من عبارة بعض وايضا
كان الرسل النادل الا مع تحقق ذلك الزاهب
فان قيل لعل المص ذهب الى اختيار القول الثاني
ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع
العدم في الحال فيجاب حال شرط القدرة

انتفاء شرائط التاثير وفى حال العدم تحقق شرائط التاثير
في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التاثير في الوجود
فلا تحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا
لا نسلم هذا التوجيه قوله ويمكن ان الاولى في توجيهه ان
هذا جواب قول من قال القدرة لا تحقق في حال العدم قبل
الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المص
ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم
الفعل في الحال فهذا رد على الاشعري في قولهم ان
الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده **قوله** وانتفاء الفعل
بل الضد قد اشار الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل
متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح
ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه

الاصلي م

او يمكن للقادر ان يفعل فى العدم وان يفعل فلا يتم
فيكون العدم ... مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه
وابقائه فيكون طرف العدم النفي اثر المسبب للاستتباع
ان القادر لم يشا لم يفعل فان انتفاء الفعل بفعل
الضد الذي هو العدم وفي هذه العبارة اشارة الى رد
الدليل المذكور في الشرح **قوله** اي قدرة الله تعالى

عموم القدرة

شاملة لجميع الممكنات : اقول لا خفاء في ان الممكن الذي يمكن صدوره عن
الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية
وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب
تعالى سواء كان الصدور بواسطة او بلا واسطة فقدرته
او جب تعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير ثم لم

يجوز كون الممكن ما علا استنادا بان الممكن باعتبار ذاته
لا يخصص ما كان كذلك لا يصح ان يصير موجدا لكون عين
وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته
ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد
الواجب تعالى حركات الاجسام مزودة ان القادر
على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات والحاصل
ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير
لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علمه تعالى بالنظام الاعلى اما بلا واسطة
كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في
ان صدور غير الحركات عن الجواهر انما هو عن الواجب
تعالى واما قدرته تعالى على الاطلاق فهي متعلقة

بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لا نسلم ان الامكان
ز علة المقدورية اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى
المؤثر والتأثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى
المذكور سابقا باتفاق المليين مسلك كون
الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم
اقول لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له وجب
انتهاء جميع المقدورات الى الواجب بالذات ثم وجب
شمول تعلق قدرته بالجميع وراء قوله فان المعتزلة
القائلين بخلاف قول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة
الواجب تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل
انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم
من التأمل فيما اوردته قوله هذا الاستدلال

نعم لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود
المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا انه
ليس للتاثير بانها العدم وجب الوجود فقد امتنع
كون الممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير
مقدوره تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كلما
يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات
واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
يقال كلما امكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى
باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه مريدا
وعالما بنظام الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور
عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمع لجميع شرائط
التاثير فعلى قاعدة الاعتزال اولى على

اي يستند الى الشيء

دفعوا منع

على قاعدة الاعتزال لا يلزم الا جواز ان يكون خصوصية بعض
المعدومات الممكنة مانعة من تعلق القدرة التامة
لجميع شرائط التاثير من تعلق الارادة لا جواز ان
يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان
لو اراد وما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته
وعلى قانون الحكمة اولى على قانون الحكمة لا يمكن ان
يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما له
امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات
الذي هو باعتبار ذاته موجد فان الممكن الذي ليس
له في حد ذاته وجود مع عندهم اتصافه بالايجاد نعم
قبول الوجود وقبول الحركات يتحققان عندهم في
الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار

جاز ان يستعد المادة بهذا الا يوجب تجويز صدور ممكن
عن غير الواجب   وعلى التقديرين لا يكون مع
لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه
عين العلم والارادة الى جميع الممكنات التي لها امكان
صدور عن الواجب على سواء وان نسبة الذات من حيث
هو ذات بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على سواء
لا يخفى وصدق هذين الحكمين   اعظمها الثنوية
شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يصدر عنه الشر فلا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها
بان بين الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء
الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا

وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها
ما يكون خيريته غالبة وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر
وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ
للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام
المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه الشر والقسم
الرابع الذي خيريته غالبة لان في ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية ان الله تعالى
لا يصير مبدأ الماهية شر يمكن الزامهم بان الله تعالى
مبدأ الاشياء خيريتها غالبة وقد تفاخر ارسطو
الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة
الثنوية   فكانهم ارادوا بهم على هذا لا
يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان

والمجوس منهم قال المجوس ان ايجاد اهرمن
لشر ابل انما الشر يصدر عنه فيزدان او جد اهرمن
ويكون جميع الشر انما يصدر عن اهرمن **قوله** والجواب منع
قولهم الواحد لا يكون خيرا الخ الا ان يراد من قولهم
خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا
محضا ولهذا حملها البعض على الوجود الذي هو
خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قاله الش
والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سمعت
قال المص والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى
بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان ومشتمل على
حكم ومصالح تدل على تقدم علمه تعالى بالافعال لم لو انتظم
تدل على علمه تعالى بذاته **قال** والتجرد اي تجرد الواجب

وهو على المشهور كونه غير جسم وعلى التحقيق كونه
غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود
الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى
بذاته او لا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله ثانيا
وفي هذا الدليل ستر تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا
نظهر الا لاهل التامل والذوق **قال** واستناد
كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشرح انما يدل على شمول
علمه تم جميع الموجودات كلية كانت او جزئية
الى دليل اخر والى علمه تعالى بذاته وعلى هذا يمكن حمل قوله
والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن
حمله على المتبادر ولكن ان يحمل هذا القول على دليل
اخر بل لا على اصل العلم وعمومه احدهما ان

قوله وظن انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى هذا الظن ضعيف جدا كيف وقد ذهب بعضهم الى ان مبدا المبادى هو الموجود الواحد المنحصر ... وبعضهم الى انه هو الجسم اما العنصر او البسيط الذى لا يقبل القسمة العكسية للتغيرات مما هو مذكور فى كتب القوم ولا يتصور شى من ذلك العلم بالذات ولا يخفى الغير والدليل الذى سيجى على نفى العلم بالذات لا يختص بالعلم الزايد كما ذكره رحمه الله تعالى ملا ميرزا الشيروانى رحمه الله

انه لما كان مبدا الجميع الموجودات التى منها العلماء باتها بل كنهه كان عالما بذاته بالضرورة لكون العالم بالمعروف والكمل من اثره وجب كونه تعالى عالما بذاته ومبدا الجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات وان يقال انه تعالى لما كان مبدا الجميع الموجودات التى منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بالضرورة ثم باحد الوجهين المذكورين يثبت انه عالم بجميع الموجودات

قوله اتفق جمهور العقلاء الا قال لكن لا ان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب

[illegible]

بذاته

بالذات بل البعض انما نفوا العلم التفصيلى قبل ايجاد الاشياء فى الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم الزائد على الذات كما ستعرفه فى تعليقه **قوله** وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل **قوله** اى جاز عند العاقل فى اول نظره ولا بد ان يقول وجوز العاقل ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعى **قوله** وخفا الضرورى على بعض العقلاء جايز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه **قوله** وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية اقول العلم تمسك فى عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وح لا يرد ما اورد عليه **قوله** وان لم يخطر بالبال كون المرسل

كما يدل عليه الدليل الذى استدلوا به والبعض الذى نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا ع

[illegible]

عالما ان اراد بالحضور الحضور التفصيلي قبل الاتفاق
٨ ما يستلزمه من ان الشيء لا اصل العلم وان اراد بالحضور
حصول العلم بان لا يكون معلوما له الا بالعقل فيرد عليه
ما اورد الشارح عليه بقوله والظاهر ان هذا الكلام و
الاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم او القدرة
للممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال
انه اراد تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية
اسم العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فح
لا يرد ايضا عليه الايراد المذكور وكل مجرد عاقل
عالم حاصل كلامهم ان المانع التعقل انما هو المادة
وعلائقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما
كان وجود المحسوس والمعقول لغيره ذاته وجوده

[illegible]

لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس المحسوسية والمعقولية
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك
ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما
وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا
كونه مدركا فالامور التي لا تدرك ذواتها لا يصح ان تكون
مقارنة للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور
المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك ذواتها
والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن
المادة فكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة المادة
غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى الحسية
كالبصر والسمع والذوق واللمس لا تدرك ذواتها
ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد

علمت ان معقولية الشئ وجهه من حيث هو معقول واحد فاذا
كان وجهه لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته
فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغنى
عن الهيولى واضعف الموجودات ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى
فما وجوده اوفى في الموجود انه اوفى في باب المعقول
انتهى اقول قوله واضعف الموجودات ما حقيقته القوة
اشارة الى المنع لكون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم
ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل
في حد ذاتها حتى ليس لها الظهور والانكشاف لذاتها لان الظهور
والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض
الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور
الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد

القائم بذاته وهو حاصل في شان المجردات لان فيه انه غير
غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى
في كون الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت
الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيولى لغيرها
بل هويتها مثبتة لها وهي مجردة عن الهيولى الاخرى اذ لا
هيولى للهيولى وهي لا تغيب نفسها ان عبر بالغيبة الا في
في تعبيرهم الادراك بعدم الغيبة عن الذات
المجردة عن المادة العجز لذات لامتناع بعد الشئ
عن نفسه ان عبر بالغيبة الشعور كان قولهم كل
مجرد غير غائب عن ذاته تم ولم يصح جعله دليلا على
كون المجرد عالما بنفسه لان تعقل الشئ نفسه ودفع هذا
الاعتراض بان يقال لم كل مجرد والتجرد عن الهيولى

دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته
عن الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان
الوجود هو الظهور او مستلزم له فالمجرد بالفعل
هو مجرد بنفسه اي غير قايم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قاله
الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور
لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد
فهاتان القضيتان تنزلتان منزلة قول المشائين من ان
كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم
قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة
هو عين ماهيته وذاته فنفس وجوده اذن معقوليته لذاته
وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول
وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد

عن المادة

عن المادة وعلايقها لم يصح تعكيس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى
يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد
عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فان
انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
كما الحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى مجرد
تجردها عن المادة حتى تصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح
في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول
بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته
لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل
هف اي ادل ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد

[illegible]

عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة بذواتها عالمة بها
ليس الا تجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل
وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس
المجردة الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات
علم البارى تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو
موجود وكل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل
ما لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو
كامل باعتبار ذاته   والثاني انه تعالى عالم بذاته
ولا يخفى ما في حمل عبارة المتن على هذا الوجه والاولى
ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة
سابقا   اما الاول فلان العلم بعد هذا
الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه هو انه

تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول
فلان المص يعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته فهو حاصل في شأنه لان ذاته
مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني
فلان ذاته مبدأ لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير
[illegible] عبارته الى ذكره واورد عليه ما [illegible] ذكرها
صاحب المواقف وعقل عنه ارتفاع النظر الاول ولا يخفى
ان حقيقة العلم الحضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له
وعلى التقدير من هذين المعنيين الاول والمعنى
يكون منهما حاصل   ويرد عليه انا لا نم فيه قد
عرفت ان هذا المعنى مبدع بالعلم اما الحضور
المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين فهذا

فالاولى ان يقرر هذا المنع بما تقرر ان يقال ان يستفسر
عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايبة عن ذاته
فنقول ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يلزم العلم
كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف
بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف فمفهوم
لانه غير بين ولا مبرهن وكذا الدليل الذي يقرر ببيان وجوب
ان يعلم المجرد ذاته لاستقلاله في الادراك من هذا الدليل
كما هو مذكور في المواقف فوضح لاجل ان هذا المنع
الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور من عدم كون العلم
مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال
الحواس فقد عرفتها سابقا قوله واما ان العلم
للعلم حيث اول خلاصة الدليل الاخر ان لو

ه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف
لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو يكون لازما له
لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكره
او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ووجه عبارته بما مر
الاشارة اليه من انه لما كان يعقل الانسان عالما بالمعاني
الكلية وذاته بذاته تحدس وادرك ان العقل عبارة
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبه يتم
تحصيل المقصود كما مر ثم لا يجوز ان يشير ط بمنع
عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العلم
والمعلوم في العلم بمعنى علم الانسان نفسه واما كون
الحواس غير عالمة بانفسها فهذا انما يكون لاجل
كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى

للادراك

الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالماً بذاته وذاته تعالى
علة تامة لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة
هي منه فيكون عالماً بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم
من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته
عالم بما يصدر عنه بديهي وليعلم ان لواجب الوجود علمين
احدهما علم اجمالي هو عين ذاته تعالى وهو كونه عالماً بذاته
بحيث يصير منشأً لانكشاف جميع الموجودات التي هي تفاصيل
ما في كمال حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا انسانية
نفوسنا ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك
وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك

جوابه ثم تفصيله شيئاً فشيئاً الى ان يتلاشى كلام خصمك بل ما عنده
اشد تجريداً انتهى فهذا هو الشهود والعلم الكمالي كان في ذاته عالماً
بذاته وبجميع الموجودات علماً واحداً معلوماً والتغاير بينهما
انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفاضل الجامي حيث
قال ومن حيث الوحدة مبدأ الكل فيض وهو علة الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث يعطي بالكل من ذاته فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل من حيث
ذاته وعلمه علم تفصيلي وهو عين ما ادرج في الجامع والمدارك
ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل
في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقل الاول عند الحكماء
فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته ما هو

تكمن نفسه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في
المراتب وثانيها ما يعبر عنها في الشريعة باللوح المحفوظ
وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة
عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش
فيه من صور الكليات عند واجب الوجود وهو علم تفصيلي
بالنسبة الى المرتبتين اللتين بما فوقها ودونها لما كتب
المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي ينتقش منها
صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة
في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما ينتقش منها
من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى
ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية

والسفلية

~~والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها~~
~~عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية~~
من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها
حاضرة عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل
ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية سواء كانت
صور الادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل
انها علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق
المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منها انه لو كان
وجود العلة مغايرا لوجود المعلول لجاء على القول المذكور
ان حضورها غير حضور معلولها فكيف يستلزم حضورها

حضور الكل فهذا الحضور اما بطريق الارتسام فيه
ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة
وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة
وهو باطل او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير — المعلولات
~~ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة~~
بذواتها فيلزم المطلوب لا فلاطونية وقد ثبت
بطلانه او بطريق آخر هو قيامه بامر آخر
غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة
لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما
لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر
آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة
لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا

في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل
ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لزم ان يكون جميع الجاوات الوجود مسبوقا — واجب
بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بما هو عين
ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة معناه حضور
معلولها اما الثاني فلانه فرع الشق الاول فان
في ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان
بطريق قيامها بذواتها لا يلزم المثل الافلاطونية
كما لا يخفى وانما حضور الصور الادراكية سواء
كانت صورا ادراكية المحسوسات او كانت صور
المعلولات فبطريق آخر هو قيامها بهوياتها
ولا يلزم قيامها بامر آخر حاضر مع انه عند الواجب تعالى

ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم
احد من الامور الثلثة واما العينية واما القبول
واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب
بالذات تعالى الى معلوله في امر غير كمالي كحضور الاعراض
القائمة بالجواهر عنده تع واما اندفاع الاشكال الثاني
فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه تعالى بالعلة
التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد
المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق
الشامل للاجمالي الذي هو عين وجه العلة الغير
الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير
لذات العلة والعلم الاجمالي فقط لم يلزم تقدم
العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور

فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول
العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول
ان علمه بالعلة بذاتها يستلزم العلم بالمعلول
سواء كان قبل الايجاد او معه لكن اختيار كل
من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول
ولا يمنع ان يكون جميع الايجادات مسبوقة
الا بالعلم الاجمالي ولا محذور وان اريد به ان
علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول
حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم
منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة
علمه بالمعلول لعلمه بالعلة على جميع الايجادات

واعلم ان للملطيين وهم اساطين الحكمة مذهبين
في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء
فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية
ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في
العلم المتقدم وقد اشار هيهنا الى هذا المذهب
بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل
ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام
واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا
موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها
فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه
مبدا اللوازم اي المعقولات بل ما يصدر عنه
انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما والا امتنع

ان يكون ذاته تعالى محلا لاعراض هو منفعل عنها او
يستكمل بها او يتصف بها بل كماله انه بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم لا في ان يوجد له فاذا وصف
بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه
يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي
صور معقولاته لانه ان تلك الصور الصادرة
منفعلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد
يفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس
معقوليتها له معقولاته اذن فعلية انتهى
فان قيل قد ذاك بعد هذا الكلام وليس تعين الى الوجوب
الوجود بحيث يحصل له تلك المعلومات بل كذا

بحيث يصدر عنه تلك المعلومات ليس بحسب
عالم لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر
عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع
كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك
ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات
المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا
الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته تعالى
لما كان ظاهر كلامه الثاني يدل على انه اختار
مذهب انكسمايس الملطي وهو ان جميع
الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد

على المذ

على الذات وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله وصور
تلك المعلومات مع كثرة عنده الخ على العلم المقدم
على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات
العينية وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته تعالى
وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني
هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات
جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات وهو مذهب
ثاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق
بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب
الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق
بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء

فيه متحير بين هذين المذهبين لما في كل منهما واختار
في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر
عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب
الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العيني
الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون
العلم المقدم المتحد مع المعلوم لحوام الاتحاد
وهذا النحو من العلم لا يكون عين ذات الواجب تعالى
عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار انه
تابعيه صاحب الهداية وبهمنيار بهذا
المذهب واما المص فلم يتعرض ههنا لنحو العلم
الكمالي الا بالاشارة واما في شرح الاشارات

المقدم على الايجاد م

فهو في الف حجابه فاختار المذهب الثاني لما في المذهب
الاول من الامور المذكورة من الاشكالين المذكورين
سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرناه
اولا وما يدل على ان التحقيق الذي اخترناه هو المختار عنده هو
ما قاله في رسالة الفهلوي في تحقيق العلم وهو انه
كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يمكن منه الكتابة سواء
كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يمكن منه العلم سواء كان في
حال استحضار العلوم او لم يكن وعلى من يكون
مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع
اسم العالم على الامر الاول بالاعتبار الاول

وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم الذي يكون
علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وبذلك الاعتبار
لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا
الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني
فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك
الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات وادراك
الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون
بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراك لا يتعدد الا بالاعتبار واما المعلومات
القديمة فيكون باعتبار ذوات تلك المعلومات
ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا

يتعدد

ولا يتعدد ان الا بالاعتبار ويتغاير بها المدرك
ثم قال عفا ما حصله راجع الى ما ذكرته في مراتب
العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو
الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما
هو مختار المصنف روح الله روحه قال المص
والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم
والمعلوم والعالم في علم الاول تعالى لذاته
اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه تعالى للمعلومات التي هي ذوات الموجودات
العينية والصور الادراكية فهذا الكلام جواب
عن كل من السؤالين الذين احدهما ان العالم

ما حصل عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب ان
التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى
الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي
وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يستدعي الانكشاف
المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان
العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى
بذاته وبالمعلولات التي هي معلومة بالذات كما
ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك
فان العلم بالصور العقلية عينها فان الصور العقلية
التي معلومة بالذات عين العلم بها من حيث منكشفة

معلومة ومن حيث انها منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من
نفى عنه تعالى العلم بالعلل لاستلزام النسبة المذكورة مغايرة
العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير
اعتباري كما عرفت اما تقرير السؤال والجواب عنه
على وجه ذكره الشارح فلا ينافي ما ذهب اليه المص
من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في العلم الاول
تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة قوله
ومنهم قال الى قوله والى هذا المعنى اشار بالاجمال لانه
ان يق ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا
مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات
ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من

[illegible]

الاشكالين الاولين المذكورين بعد ان معقولاته
تعالى صور مباينة مقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي
وحدته الذاتية وتجرده المصرح في الاشارات
بان ذلك مما لا كيف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي
صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل
كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة
الذات التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من

بم ز

من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصورة
فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما صدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصورة العقلية
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا

لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة تلك
الذي هو شرط في تحققك اياها فان حصلت
تلك الصورة تلك بوجه آخر غير الحصول فتلك
حصل العقل مع غير حلول لتلك ومعلوم ان حصول الشيء
لقابله فهنا في كونه حصولا لغيره ليس حصول الشيء
لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل
العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
فاشار المص الى هذين القولين بقوله ولا تستدعي
العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان سهل
الماخذ بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع

الظن

الظن المذكور لانه منشا للحكم المردود وقول المص لان
نسبة الحصول اليه اشد له معنيان احدهما ان
حصول مجموع المعلولات التي منها الصورة
الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في
الفاعلية اشد تاثيرا في الادراك من
حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية
التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما
نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلولات
للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه حصولا
لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره
ايضا في كلام المص المنقول وذلك في ان

المذكور م

[illegible]

شرط الادراک انما هو الحصول للمدرک او منه
او الحضور عنده لا حصوله فیه کما فی ادراک نفس الان[سان]
الصور الخیالیة والحسّیة کما مر الاشارة الیه فی
کلامه قوله وذلک بالوجوب لم یذکر الشارح
اللازم الذی هو المطّرد ای قولنا لما کان حصوله
للقابل علما کان حصوله للفاعل علما بطریق الاولی
وقیل علیه ان ذلک غیر لازم لان کون الشیء
عالما بالشیء یقتضی وجود ذلک فی الشهود العلمی
ووجود المعلول فی الخارج وان کان لازما
لوجود العلة فهو لا یرتبط بالعلة الا بحسب هذا
الخصوص المحل الوجود فلا نم ان یفید الارتباط

[illegible]

مصحح للعلم اذ العلم بالشیء یقتضی نسبة مخصوصة
فلا یجدی تحقق نسبة اخری وان کانت اوکد
من تلک النسبة بل لقائل ان یقول ان هذا
کما یقال ان نسبة السواد الی قابله بالامکان
والی فاعله بالوجوب والنسبة الاولی
منشاء الاتصاف بالسواد فلا بد ان یکون
الثانیة منشا الاتصاف بالطریق الاولی
وهذا مما لا یقول به احد عاقل اقول قد مر ان
ما یقتضی العلم بالشیء انما هو الحصول للمجرد لا من
حیث هو حصول بل من حیث هو منشا الحضور عنده
ولیس لخصوص الوجود الظلی والعینی مدخل فی
ذلک الاقتضاء ولا خفاء فی ان صدور المعلول لا مع

[illegible]

العالم بذاته الفاعل بلا تشريك الغير نقيض
الحضور والحصول باقتضائه واعلى من اقتضائه
قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية
لها ومن اقتضا بعض النفس المجردة بالقوى الحسية
المصورة لصور الادراكية الحسية لها والحاصل
ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده
واقتضائه نسبة الفاعلية لها اتم من اقتضاء
نسبة القابلية وتعلق المدبرة لها واما منشأ
اتصاف الشئ بامثال السواد فانما هو القيام
بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ترتبط
او باللام او بمن بخلاف منشأ العالمية فانه ليس
الحصول المخصوص لحلول في المجرد بل حصول له

وللحصول له وللحصول عنده فحاصل تحقيق المقام
انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك
يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في
شرح الاشارات بعد تزييف كلام
صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية
ان نعم قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون المعلولين في العلتين اعتبارا محضا
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول

الأوّل وعقل الأوّل له تعالى شيئاً واحداً في
الوجود من غير تغاير ما حكم بكون المعلولين أيضاً
أعني المعلول الأوّل وعقل الأوّل له شيئاً
واحداً في الوجود من غير تغاير وكما حكم بكون
التغاير في العلتين اعتباراً محضاً فاحكم
بكونه في المعلولين أيضاً كذلك فإذن وجود
المعلول الأوّل هو بنفس تعقل الأوّل إيّاه
من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحلّ
ذات الأوّل تعالى عن ذلك ثم لمّا كان
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صور فيها ولا موجود إلا وهو
معلول للأوّل الواجب وكان جميع
الصور الموجودات الكلية والجزئية على ما

عليه الوجود حاصلة فيها كان الأوّل الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا أصل إن حققته وبسطته
انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء
الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى بجميع الأشياء
الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء انتهى ولتعلم أن للعلم معان ثلثة
أحدها الانتزاعي الإضافي المصدري
الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما
ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المفسّر بما به

بالذات عند المدرك او غير العالم عنه او غير
المختفي عنه لذلك وما لهما ما نعتقدونه حتى استحضار
المنكشفات بالذات بعيد بذكر هذا والابحاث
المذكوره اندرج جميع السؤالات الخمس المشهوره
التي احدها ان صيغه العالم مشتقه من العلم
فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا
يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم
المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يبين ان
صيغة العالم انما يشتق من العلم الانتزاعي
المصدري والذي يصح ان يكون عين العالم او عين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان
جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي

كان

كان اشتقاقه جعليا وهو بمعنى ما يترتب عليه
العلم الحقيقي سواء كان عين العلم القائم بنفسه
او ارتبط به العلم نظير ذلك ما يقال في صيغة
الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي وثانيها
ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان
يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج (?)
الى ان يبين هو من حيث هو علم متقدم عليه
وسبب له من حيث هو معلول في الخارج
وفيه تكلف مع انه اولى من ان يبق وجوده في
الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه
تغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم
عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج

واندفاعه بان من ان الصادر الاول انما كان
مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم
بجميع المعلولات والتحقيق ان من ان هذا
العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع
اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية
شئ الى الشئ الذي تميز به كنسبة الصورة الادراكية
المخصوصة الى الشئ الذي تميز بها الية واما الثاني
فلما قال صاحب الشفائية واعلم ان المعنى المعقول
قد يوخذ من الشئ الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا
نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك

الصورة

الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجد
فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود كنسبة البنائية الى الصورة البنائية سواء بسواء
فاعلم ذلك فان الغايب المطلب في طي الشاهد الحاضر
وبذلك التحقيق يندفع السوال الثالث الذي هو
ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات
على سواء لا يصلح ان يكون منشأ لصدور خصوص
الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح
ان يكون امر واحد علما بالامور الغير المتناهية
واندفاعه بان تحقق ذلك جائز في العلم
الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا

وكلام المصنف آت على ان العلم هو المنكشف بذاته صح

بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته هو العلم
وانه فاعرفه لم لا يعلم الجزئيات المتغيرة
سواء كانت مادية او غير مادية موجودات
عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة
لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او
صورا ادراكية كلية فاما ان يزول ذلك
زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس
في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة
لا بان يعلم انه ليس في الدار مطلقا الاطلاق
لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه

لاينافي

لاينافي كونه في الدار في الآن الثاني الذي كان
فيه في الدار وعلى هذا بل ان لا يمكن بقاء ذلك
العلم بحاله الاول بحاله مع حصول الجهل ولا يتحقق الزوال المذكور
في الواجب تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم
بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم
لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور
كما لا يخفى فظهر ذلك كون الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور و
تقرير الدليل على وجه يبطل الجواب المذكور ان يقال
ان اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في
آن وحضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي
الاول في آن وجوده لزم التغير في علمنا والواجب
منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث

من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك
ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا التقرير بصرفه عن الظ
لان العلم عندنا بهذا انما يناسب مذهب
الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار
المص في العلم كما مر بل المناسب ان يقع العلم
عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا
التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في
ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور
الذهني الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي
اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى
الواجب تعالى كتغير الايجادات واليه اشار
المص بقوله وتغير الاضافات ممكن

قال الحكماء علمه تعالى اول وجب اولا ذكر كلام
الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل
المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي
لا مجمجة فيه ثالثا قال صاحب الشفاء فيه
لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته
تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث
هي متغيرة عقلا زمانيا محضا بل على نحو آخر
نبينه فانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته
تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة
انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحدة
من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة
من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود

متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت
بالمهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل
بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة
للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص
ولم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن
قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما ندرك من حيث
محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات
كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له
كذلك كثرة التعقلات بل واجب الوجود
انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

وهذا من العجايب التي يحوج الى لطف قريحة
انتهى اقول يفهم من كلام المذكور ان الموجودات
الكاينة والفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود
الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجاد ما
ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني
الذي هو متغير باعتباره ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا
حكم الغزالي وغيره بكفر القايل بذلك النفي
فان واجب الوجود تعالى مبدا الوجود الموجودات
الكاينة والفاسدة سواء كانت كلية او
جزئية فيصدر عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع
من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود

تعالى يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة جسمية كانت
او علمية بذواتها حين كونهما موجودين فلا يحتاج
في ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب
ان هذا القائل صرح بان الواجب مبدأ
لكل وجود وبانه لا يعزب عنه تعالى شيء شخصي
ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في
الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود
العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه
شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا
باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار
الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن
ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا

اصغر من ذلك ولا اكبر من ذلك الا في كتاب
مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك
اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات
باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر
من ذلك الخ اشارة الى الحضور باعتبار
الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان
جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود تعالى في اوقات
كونها موجودة في الاعيان والتغير في
حضورها انما يكون تغيرا في النسبة و
الاضافة لا في الذات ولا محذور فيه
كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات
ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة

[illegible]

من متعصبى الفلاسفة اتفقوا وقالوا انما يتجه تكفيرهم فى ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهم المتاخرون من كلامهم ومنشاء ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص منضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان المدرك كليا واذا ادرك مقيدا الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلى مبنى على عدم علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور

صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت فى المدرك فهم يثبتون علمه تعالى لجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شئ من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلى لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل فانه تعالى مدرك له بطريق

التعقل وكان كثيرا من الصفات فی حقه
تعالی نقص وان كان ذلك فی غيره تعالی كمالا
كذلك الادراك التخيلی مثلا نقص فی حقه
تعالی فهم لاينفون علمه تعالی بشیء من الاشياء
بل ينفون علمه عنه تعالی التخيل والاحساس مع
اثبات ادراكه تعالی لجميع المحسوسات و
المتخيلات ولا يثبتون فی الاشخاص لما وفيه
ما ليس له مهية كلية حتی لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر
تكفيرهم ودليلهم علی ذلك اولا وسوا
طابق الواقع اولا انتهی اقول فی تاويل
كلام الفلاسفة علی ذلك الوجه تامل لان

حاصل التحقيق الذی هو مبنی ذلك التاويل
ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين
بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض
الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس
كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه عند
الاخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل
وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لديك العالمين واحدا
وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوری
ولا شبهة علی هذا الاحتمال فی ان هذا
المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة
فيه عند احدهما كان مانعا عند الاخر

ومنعه مكابرة صريحة وثانيهما ان يكون
المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم
بالذات لاحدهما ما يعاصر فرض الشركة
فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه
وبهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح
التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثهما ان يكون
الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما
والمعلوم بالعرض للاخر وهو سيان في
بادى الراى النظر وان كان تباين النظر
يظهر بطلان احد القسمين وصار القسم
الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان
وفي الجملة لا خفاء في ان الممكنات المتغيرة
معلومة

التي هي معلومات بذواتها والحوادث
المتغيرة ان كانتا معلومتين بذاتيهما لوجب
الوجود بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق
بهما في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون عنه
وان لم يكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض
اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب
عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كثيرهم
وايضا ذلك للنيا في قولهم من ان الكشف
العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها
عندها فقول هذه الجماعة من انه انما يتجه لو كان
في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما

له تعالى عن ذلك ان كان فى العلم المتقدم
على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام
المتاخرين فى التكفير ليس الا فى العلم
الذى هو مع الايجاد والحضورات
الزمانية التى لم يتحقق قبل الايجادات وان
كان فى العلم الذى هو مع الايجادات
فيكون المتشخص بذاته متحققا فى الاشخاص الـ
لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا العلم
الذى هو عبارة عن الحضور بل الحاضر ابدا
نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان
يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات
العلة على اعتقادهم واذا تقرر هذا ظهر

حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى
بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك
العلم العلم المتقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم
نفيه وان ارادوا به العلم الذى هو الحضور
المتجدد الزمانى صح القول بانهم نسبوا
اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى
بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه
ان اريد به العلم الذى هو الحضور الزمانى
الذى هو باعتبار الوجود العينى فلم يخف
على احد عند التامل فى كلامهم انهم لم يثبتوه
وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم

فكل ما ندركه بحس بطريق الاحساس كالتخيل فهو
مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد
~~به العلم الذي هو الحضور الاما في الذي هو~~
~~باعتبار الوجود العيني~~ بالعقل ما هو مصطلح
الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث
قال المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه
مغايرة غير مؤثرة يسمى معقولا والمعلوم بما
هو مخالط بغيره يسمى محسوسا ورد عليه
ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك
المحسوس والمتخيل لا بآلة المدرك
بل بحضور ذاته وصورته الحسية و
الخيالية كما هو حاضر عند النفوس

الناطقة

الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير وعلى هذا يكون التعقل كفهم
وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل
والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع
المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار
الحضور العيني ورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك
كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء
وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الان
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات

فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات

على الوجه المقدس المتعالي عن الزمان والدهر
وقوله قبل القول المذكور ثم ربما وقع وكسوف
الخسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا
على النحو الاول لانه هذا ادراك اخر جزئي
يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع
زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا وبهذا ونحوه حكم الغزالي
بكفرهم وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار
صورتيهما الظلية لا باعتبار حضور ذاتيهما
بحسب الوجود العيني ورد عليه ما ورد عليه
على اختيار الشق الاول وايضا طرح حال

قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس
له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل اه
فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع
او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله
كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت
في المدرك فقد ثبت حاله في الحواشي السابقة
في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا البحث
ما قال المحقق الدواني في شرح رسالة الزوراء في تحقيق
العلم ان الحكماء الظاهريين قالوا انه
تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه
الجزئي المتغير فقيل لهم لا يمكن ان يدركوا

وجود الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل
موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى
البارى تعالى الذى هو مبداه وعلته الاولى
وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم
العلم بمعلولها وان علم البارى تعالى بذاته اتم
العلوم فانه بين ان تقروا العلم تعالى بالجزئيات
المتغيرة وبين ان تقروا بانثلام احدى المقدمات
المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام
الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها
كما يستثنى من الاحكام النقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها لتعارض الادلة الشرعية
ثم ذكر تحقيقا وقال اذا كان المدرك

على الوجوه الجزئية المتغيرة

متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك
منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاضرة فى زمانه
ويحكم بوجودها ويفوته عنه ما يكون وجوده
فى زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل
يقول انه كان او يكون وليس الآن
ويدرك المتكثرات التى يمكن ان يشير اليها
ويحكم عليها بانها فى اى جهة منه وعلى اى مسافة
ان بعد عنه واما المدرك الذى لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل
عالما بان اى حادث يوجد فى اى زمان
من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذى

بعده او قبله من المدة ولا الحكم بالعدم على شئ
من ذلك بل يدرك ما يحكم المدرك الاوّل
بان الماضى ليس موجودا فى الحال ويحكم
هو بان كل موجود فى زمان معيّن لا يكون
موجودا فى غيره من الزمان من الازمنة
التى يحكم قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص
فى اى جزء يوجد من المكان واى نسبة يحكم
بينه وبين ما عداه مما يقع فى جميع جهاته وكم
الابعاد بينهما على الوجه المطابق للواقع للحكم له للموجود له
ولا يحكم على شئ بانه موجود الآن او معدوم
او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب
لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة

جميع الامكنة والازمنة اليه نسبة واحدة
وانما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور
او بالغيبة او بان هذا الجسم قدّامى
او خلفى او تحتى او فوقى من وقع وجوده فى
زمانٍ معين ومكان معيّن وعلمه بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها وهذا هو المفسّر بالعلم
بالجزئيات على الوجه الكلى انتهى اقول الى
هذا الاصطلاح اشار بقوله فى هذا الكتاب
فانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلى اى يعلم
جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب
عن علمه شئ منه ثم قال فى شرح الرسالة
بعد ما ذكره واما العلم بالجزئيات على الوجه

الجزئي المذكور فانما يصح لمن مدرك ادراكاً
حسّياً بآلة جسمانية في وقت معين او مكان
معين وكما انّ الباري تعالى يقال انه عالم
بالمذوقات ولا يقال انه ذايق او شام
لانه منزه ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم
ذلك في تنزيهه بل يوكده كذا انفي العلم بالجزئيات
المشخصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية
عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يوكده ولا يوجب
ذلك تغيرا في ذاته الواحد الاحد ولا في
صفاته الذاتية انما يوجب التغير في
معلوماته ومعلولاته والاضافات التي
بينه وبينها فقط انتهى اقول كلام هذا

والمشمومات والملموسات

المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره
ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد
المدققين عليه من انه منظور فيه اما اوّلاً
فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته
تعالى كالجزئيات المشخصة على وجه تدرك
بالالات الجسمانية وكالحضور والغيبة
غير معلوم له تعالى عن ذلك مع ان القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له
تعالى وهذا بالحقيقة تسليم للايراد واما
ثانيا فلانّ ما ادّعاه من ان المدرك
لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة
اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة

الزمانيات الى الزمان المعية فى الوجود
سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا
بالانطباق فقط والا لم يكن الا التى
فى زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا
ان المجرد لا بالة جسمانية مع انه برى عن التغير
يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود ولا
فى ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست
نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشىء
الى الزمان يكون على جهتين احدهما باختلاف
ذلك الشىء كالحادث اليومى فانه فى اليوم
لكونه معه فى الوجود لا فى الماضى لفقدانه
فيه والثانى باختلاف الزمان كالفلك

فانه اليوم فى اليوم لكونه معه فى الوجود
دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد
المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل
فانه فى الحال [اليوم] لكونه معه فى الوجود لا فى
الماضى والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا
فلان قوله لا يحكم بالعدم على شىء من ذلك
غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شىء بانه موجود
الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه
ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم فى
الحال مع علمه بانه كان فى الماضى او
يكون فى المستقبل كما انا قد نحكم بعدم شىء

لفقدانه فى الزمان الماضى لا فى الحال ولا فى المستقبل لفقدانها م

فی الحال مع ذلک العلم وان الحکم بان شیئاً
موجود الآن حین کونه مع هذا الآن فی
الوجود دون آن آخر فان الاشارة
الی الآن لیست حسیة حتی یتوهم ما هو یری
عن الماتن لا یصح ان یشیر الیه واما
قوله لا یحکم علی شیء بانه موجود هناک او معدوم
فان اراد بلفظ هناک الاشارة
الی مکان قریب من مکان المجرد المذکور
فسلم لانه لیس له مکان فلا یکون مکان قریب
من مکانه لکنه ایضا لا یحکم علی شیء بانه
موجود هناک مشیرا الی مکان قریب
الیه تعالی وان اراد بها الاشارة الی

من مکان المجرد المذکور بل مشیرا الی
مکان قریب من مکان ... من مکاننا

مکان قریب من مکاننا فلم لا یجوز ان یحکم المجرد
مشیرا الی هذا المکان اشارة عقلیة وانما
قلنا لا یرد علیه شیء من تلک الانظار لان جمیعها
مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه لیس فی
کلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته
تعالی غیر معلوم له تعالی فان الجزئیات المتشخصة معلومة
له تعالی بالاطلاع الحضوری لا بالصور فقط
ولا بالالات الجسمانیة بان یکون محتاجة
الیها علی نحو احتیاجنا الیها واما الحضور
والغیبة فهما معلومتان له تعالی بالنسبة
الی الممکنات واما بالنسبة الیه تعالی
فهما لا یتصوران اذ المراد بالحضور حضور

امر من شانه الغيبة او المراد منه الحضور في
مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه
ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر
الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع
الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تعالى
نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الاز
والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب
عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة
بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة
حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه
والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي
هي عينها في الحضورات التي هي النسبة

بينه تعالى وبينه كما يدل عليه قوله انما يجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه
تعالى وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان
معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير
باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة
كل في زمانه ومكانه في علمه تعالى واما
اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله
ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى
لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال
بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم
على شيء بانه موجود في الان او معدوم

انه لم يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده
او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه
عن ان يوج بعض الازمنة ماض وبعضها
مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته
او وجوده واما قول المعترض واما قوله
لايحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم
فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان يوجد
بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل و
بعضها حال بالنسبة الى ذاته او وجوده
واما قول المعترض واما قوله لايحكم على شيء
بانه موجود هناك الى آخره فدفعه بان
يقال المراد الشق الاول من الترديد

ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا لانحكم على
شيء بانه موجود هناك الى آخره لايخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة
ان مرادهم بالقول بان الواجب الوجود
يعلم الجزئيات بوجه كلي لاجزئي انه تعالى يعلم
الجزئيات ؟؟؟ بالكلية اي جميعها بحيث
لايعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن
وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام
الفلاسفة سيما المتاخرين اليه بحث مرة
وحاصل كما لايخفى عند الرجوع الى كلامهم
ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل

كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
بوجه يشبه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو
ما اختاره الشارح في توجيه كلام المصنف وقال
قال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع
قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى
قوله علمه تعالى ليس زمانيا الخ اقول
لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات
باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك باعتبار وجودها العيني
الوجود زماني اي واقع في الزمان فان
الحوادث لما كانت مختصة بازمنة
معينة كان حضورها باعتبار الوجود

العين

العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى انما
ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار
الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك
الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم
بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا
في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد ليس
زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي
هو عين ذات واجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلوم
على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة
على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو
انما يصح باحد من هذين التاويلين الكذين

وقعا في عبارتي المص وبعض الفضلاء واما
تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين
التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد
الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد
يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا
من وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى
فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت
ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث
باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان
فتصور باعتباره وباعتبار الصفات

الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة
كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل
ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في
القران المجيد قوله اذ الحال زمان حكى بذلك
يناسب بهذا التكلم الا مذهب الاشعري وان
اريد به مطلق الحكم الحادث او المطلق فلا
يدل على ما هو المط والصواب ان يقال
زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان
قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل
زمان بعد زمان وجودي وتكلمي قوله فمن
كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم
الذي هو عين ذات واجب الوجود تعالى

فلا حاجة الى ذلك التطويل فى بيان ان
الجزئيات من حيث هى جزئية معلومة باعتبار
هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات
لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا
بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب
مذهبهم قوله فالله سبحانه وتعالى
عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية
لا شبهة فى تحقق هذا العلم ولكن لم يحصر
علمه تعالى فى ذلك بل له علم آخر حادث
وهو الذى يعبر عنه عند الاشعرى بتعلق
العلم القديم وانكار الانكشاف الحادث
حين الايجاد العينى كفر قوله لم يتصف

الزمان معينا اليه لا خفاء فى ان الزمان
لم يتصف بالمضى ومقابليه معينا الى
ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية
واما الاتصاف بها باعتبار الافعال
الحادثة والصفات الاعتبارية
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه
كتابه العزيز قوله فالموجودات من
الازل الى الابد معلومة له تعالى هذا
انما يصح فى العلم المقدم على الايجاد العينى
لا فى العلم بذوات الحادثات باعتبار
وجودها العينى فانه فى هذا العلم يتحقق
كان وكائن وسيكون قوله بل هى حاضرة

وقته ولا يكون حاضرا في م

عنده في اوقاتها ولما كان كل منها حاضرا في
الوقت المقدم على ذلك ولا في الوقت المتاخر
عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة
باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة
في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها
بحسب اوصافها الثلثة وفي قوله مثل هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات بحيث لا خفاء فيه نعم كل
واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع
الجزئيات الخاصة كل في وقته لا تغير فيه
لكن هكذا ليس عبارة عن العلم الحدوثي
الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت

وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة
الفلاسفة يقتضي الحضور الحادث الزماني
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله
قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه تعالى
يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان
هذا التاويل غير مرضي عند المص قوله او صفة
حقيقية ذات اضافة وهذا انما يناسب
مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب
لمذهب المص ان يقول واما اذا كان
عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم
او حضور صورة حادثة فلا حاجة له الى الجسمانية
وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة

انّ علم الواجب الوجود الاجمالي الّذي
هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات
الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور
الكليه ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلاً
كما لا يخفى اما العلم التفصيلي الذى بعده
وهو عين الموجودات العينية عند المصنف
ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم
وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما
يكون باعتبار الزمان ومنه تغيّر ما بحيث
لا يوجب نقصا فان ذلك التغير فيه
ليس في العلم بالذات بل انما يكون
في العلوم من حيث هي معلومات فالتغيّر

بالحقيقة

بالحقيقه وبالذات انما هو في المعلومات
وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات
فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم
القديم وهذا غريب وليعلم ذلك ولولا
مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لحققت
في مبحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكرنا
الايماء عند التامل هو الكافي قوله والجواب
ما مرّ من ان العلم تابع الخ لا يلزم من كون
العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان
لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه
الى الغير امر آخر كيف لا وقد دلّ البيان
على وجوبه ولا بد له من علة ونفى العلة المخصوصة

وهو انه لو لم يجب وجود المعلوم على الوجه الواقع في الخارج لم يحصل الانقلاب
علمه تعالى الى الجهل فتحقق بهذا المعنى وجوب الحادث بسبب الكلام
بسبب العلم ام لا فاستفادة الخاص لا توجب انتفاء العلم
سمع حكيم

لايدل على نفي العلة مطلقا ولو سلم
اى سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا
لوجوبه كما للحكيم وهذا على الاطلاق لا يصح
على مذهب المص لان افعال العباد ليست
معلولة لعلم واجب الوجود تعالى و[illegible]
لاقتضائه ما فالوجه فى الجواب [illegible] ان
التنافى المذكور غير مسلم لجواز اجتماع الوجوب
بالغير والامكان فى ذاته اذ لا تنافى بينهما
انما التنافى بين الوجوب بالذات و
الامكان والتفصيل ان نقول الحادث
اما فعل العبد او لا ووجوب القسم الثانى
انما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب

القسم الاول

القسم الاول انما نشأ من الاسباب التى
من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص
فى شرح رسالة العلم فالذى ينظر الى
الاسباب الاول ويعلم انها ليست
بقدرة الفاعل ولا ارادته يحكم بالجبر وهو غير
صحيح مطلقا لان السبب القريب
للفعل هو قدرته وارادته والذى ينظر الى السبب
القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو
ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل
لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة
له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكنه
امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار

فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا
ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى
الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا
قدرة الا على المقدور اى على ما علم وجب الوجود
صدوره وهو منا بنج الاسباب الى ايجاد نا
اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع
الوجوب والامكان باعتبارين
فقال جمهور المتكلمين انها صفة آه قال المحقق
فى شرح رسالة العلم المستند فى اثبات
حيوته تعالى ان العقلاء لما وصفوه
تعالى بالاشرف لا شرف طرفى النقيض فلما
وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة

ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة
لاسيما وهو اشرف من الموت الذى هو ضدها
ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام
هل سمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم
فى ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والبارى تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت
ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيين
فانهما كمالها وتتصور ان عدمها نقصان لمن
لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما يصفون
الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى
هذا الكلام حق واضح لقول من قال بزيادة الصفات

الحقيقية على الذات ومؤيد لقول حكماء صفاته
الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو
الدراك الفعال وهذان الوصفان له تعالى
بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته
فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال
الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء
بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك
على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته
والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده
كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم
النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي
فانه لو كان وجود الجسمية هو حيوته لكان

كل جسم

كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته
فان كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره
موجودا فاذن فواجب الوجود لما كان باعتباره
ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته
وكذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره
حيا موجودا ولما كان ذات واجب الوجود
تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته
وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من
العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى
ولا تغاير بينها الا بالاعتبار كما لا يخفى وما
قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته

ان الصفه هنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر
والمريد وهو عين ذاته لصحه الحمل مواطاه يرد
عليه ان هذه العبارات انما يعد من الاسماء
لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة
مشترک بين الواجب تع وغيره
ولا مانع اجراه وهو ان يقال الحيوه في الحيوان
هي صفة يقتضي الحس والحركه الاراديه ولي
وليست زايده على الذات واعلم ان الداعي
عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل
ان الاراده التي هي امر مرجح احد متعلقي
القدره على الاخر ليست زايده
على الذات والا لزم التسرع الاراده

كما الزم

كما الزمه بعض مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء
كما التزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محالان
فان قيل اذا كانت الاراده المرجحة لاحد
طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين
الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء
قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار
كونه عالما بالنفع والنظام الاعلى هو الاراده
المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد
ان قال صحه الصدور واللاصدور هي المسمى
بالقدره وهي لا يكفي في الصدور الا بعد
ان يترجح احد الجانبين على الاخر والترجيح
انما هو بالقصد الذي يسمى بالاراده او بالداعي

ماعتبار الذات هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى

وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد
احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت
اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك
الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا
اعتبر في القدرة ان يصح تعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل
عنه بواسطة انه يستدعي لصدوره عنه دون
مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان
ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك
الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه
ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته تعالى انتهى

اقول خلاصة كلام المصنف ان الارادة متعلقة في
الازل بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات
المفروضة فيكون الارادة والتعلق ازليين
موجبين لوجود الفعل في وقت معين
فيما لا يزال دون الازل منضمة الى القدرة
مؤثرة على وفق الارادة ويكون المرجح تعلق
الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت
هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم
وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب
الخيام حيث سئل الخيام عنه من مخصص ايجاد
العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله
زمان بعد ان سئل الغزالي عنه من مخصص

مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك
ومخصصات مقادير حركاتها واجاب عنه
بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاكمل
نقال الغزالي وجود العالم في الان الذي
اوجد فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاكمل
قوله قد ذهبت الاشاعرة الى انها
مغايرة الخ قال الاشاعرة ان الارادة
قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى مرجح
في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار احد
بلا مرجح انما المحال الترجح بلا مرجح وقد
يقال ان يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح
بلا مرجح مندفع بالتخصيص فان كان حادثا

اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة
اخرى حادثة وبلزم التس قوله لزوم التسلسل او
تعدد القدماء على التقدير الثاني لازم الخ اقول قد عرفت ان
الداعي هو عين الذات عند المص فمقصودهم قوله
ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا
عين الذات والالزم احد الامرين المذكورين
فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط والخلل
والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك
اقول مراد المص من العبارة انه تعالى
يتصف شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات
والمبصرات وساير اخواتهما وهو نفس العلم
بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني

غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشرع السميع
والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودهما العيني ولم يجئ فيها ساير
اخواتهما بالمعنى المذكور قال المص في شرح
رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف
الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن
العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى بالسميع
والبصير دون الشام والذائق واللامس
وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات
يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك
ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وعبر بما
بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات

وساير اخواتهما بالوجه الذي يدرك بها الحواس
فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون
الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل
على استحالة الآلات يعني الشرع دل
على كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا فهذا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل
المناسب ان يقال يعني ان الشرع يدل على انه
تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات
وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل على
استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته مدرك
جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع
بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني

وبصير بمعنى انه مدرك عالم بالمبصرات وكذلك عالم
بجميع المذوقات والمشمومات والمدركات
باللامسة ومن الحجة لابد منها اقول
لما كان معنى الحي في حقه تعالى هو المدرك الفعال
كان لازمه سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك
لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا
الدليل ان كمال الحيوة لاسيما كونها مع كمال
التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا انتفاء في تحقق كمال
الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا اثبت
انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور
فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه

تعالى مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت
استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر في
صفاته تعالى انما يحكم بالشرع كما مر واما اثبات
معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال
سيد المدققين من انه لاشك ان السماع والابصار
نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم
وان تخصيصهما انما هو بالتحقيق ومعلوميتهما
بوجهين مخصوصين بهما وان السمع والبصر
ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت
ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء
من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما

الحواس بذاته يحصل له هذان النوعان من العلم
اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة
السميع والبصير بلا تكلف فعلى هذا يصدق
عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد
القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات
باعتبار كلام حق وهو بعينه تحقيق المصنف
في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة
اليه ولا غبار عليه على ما قرره المصنف من ان
الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض
الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه
الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة
انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور

بذاته ادراكه معلوم بدليل عقلي ولا سمعي فالله تعالى بهذين النوعين من العلم لكنه يكون بالحواس واذا كان له هذان النوعان من العلم م

مغير كما لا يخفى قوله وايضا لا سبيل الى بيان
استحالة النقص الخ لا خفاء في ان صفة الوجوب
الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآلة على
الواجب الوجود تعالى ولا حاجة الى التمسك
بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين
على الواجب تعالى قوله وذهب الشيخ ابو الحسن
وافقه المصنف في ان السمع نفس العلم بالمسموع
والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما
زائدين على الذات فانهما عند المصنف نفس الذات
فالذات من حيث هي مدرك للمبصرات هو
بذاته البصر ومن حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع م

بهذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر
الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة
الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا
فان الباري تعالى مدرك للمسموعات و
المبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء على ما ذهب
اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك الجزئيات
بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين
الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات
صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس
فحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث

باعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته
المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه
اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات
والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا
القايل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا
الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع
الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق
لفظ السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى
لا يكفي في اثبات الحكم بانهما صفتان متغايرتان
للعلم فملاحظة ان الابصار والسماع ليسا
الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات
بالتبين مخصوصين يعلم ان استعمالهما في الباري تعالى

بجنب التخريج ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات
مع النحو الجزئي بذاته فيكونان راجعين الى العلم **قوله**
وذهب اكثر المتكلمين الى انه استدلوا على مطلوبهم بانا اذا
علمنا شيئا كالنور مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين
الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
مشتملة على امر زائد مع حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار
ظ لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم
فان في كل من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست في غيره
واما ثانيا فعلى ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم
بما يتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس مع ربطه الى الحس
لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق لا
الحصولي بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال
قوله مامر والجواب ان كلا منهما

ولا سبيل الى ادراكها بغير الحس وليس شيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها

هذه الايات مذهب الحكماء والاولى ان يقال ان كلا منهما نفس الذات
قوله وعموم قدرته اي بعض ما يتعلق قدرته تعالى عامة شاملة
لجميع الممكنات ومن جملتها الكلام الدال على المعنى
المراد لانها الى الغير لاعلامه فعموم قدرته يدل على الكلام
وقوة القائم هو معنى التكلم الثابت بالشرع فتثبت الكلام بكلا
معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما
بكلام دقيق **قوله** احدهما ان كلامه تعالى صفة له وقد عرفت
ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول
وهو قوله لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي
نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا
تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني
لا القياس الاول لكذب الصغرى فاضطروا الى التقسيم
لا حاجة الى التقسيم بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول

[illegible]

على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق
ان التدافع بين ذينك القياسين انما نشاء من اشتراك
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد
وتوهم جريان حكم الآخر فيه قوله فالحنابلة قالوا
قيل لعلهم لم يعرفوا معنى القدم وحسبوا ان نسبة الحدوث
الى كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق
الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم
حدوث الكلام بمعنى التكلم القايم بذاته وقيل لما
كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق
مشترك له معنى آخر هو المختلق والمفترى فامتنعوا عن اطلاق هذا اللفظ
عليه لئلا يذهب وهم لا وفق له على ان مرادهم
منه المحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف

والحدوث مع

اى لا اطلاق لفظ المخلوق وشبهه [illegible] اتفقوا على عدم الاطلاق المحدث ايضا
عليه لانهم لو اطلقوا عليه لفظ الحادث والمحدث الذي هو [illegible]
المخلوق فهو [illegible] جواز الاطلاق المخلوق ايضا وبدليهم [illegible]
معنيين [illegible] القران المفترى [illegible]
القدم اعترفوا.

مفترى وقالوا انه غير مخلوق اى غير مفترى حتى
الجلد والغلاف نسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه
واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة ساقط بلا اعتبار
التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات
المذكورة او بالتاويل بان مرادهم بقدم الكلام
قدم علم البارى تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف
فان العلم بها قديم ايضا والاولى الاعراض عن
التاويل فانه جار فى اكثر المذاهب الباطلة والتعرض
له انما نشاء من التعصب المبرى عنه اهل الحق قوله
حتى قال بعضهم كفرت بهذا على جهلهم ما نقل عنهم
ان الجسم الذى كتب فيه القران صار قديما بعد ما
كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد التاويلات المذكورة

لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة

قوله واتفقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حرف وصوت

هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في

شرح المقاصد لان صاحب المقاصد قال فيه

طارات الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض

ومخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا

بان المنتظم حادث قائم بذاته تعالى وان المنتظم

وان اسمه لا كلامه وان كلامه هو قدرته على التكلم

وهو قديم وقوله حادث لا محدث فان كل ماله

ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة

وان كان مباينا فهو محدث ولا كهيئة الكلام

بمعنى القدرة على التكلم انما هو تكلم بمعنى الكلام القديم

المراد بالظ هيهنا البديهي يعني كون المنتظم من الحروف حادثا ظاهر بديهي والقول بقدم المنتظم من الحروف مخالفة الضرورة والبديهة وهذه المخالفة اشنع من مخالفة الدليل الدال على عدم جواز قيام الحوادث على الواجب جل شانه ولهذا خالفوا الدليل ولم يخالفوا الظاهر

الفرق بين الحادث والمحدث عندهم ان قيام الحادث بالذات وعدم قيامه بها ان قام بالذات فهو الحادث والمحدث عكسه والغير القائم فهو المحدث

[illegible]

قوله ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في خلق الكلام

على قصد الالقاء من عنده واعلام الغير فاندفع ما قيل

من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق كلام

زيد عنده تكلمه على ما هو مذهب الاشعرية بكلامه تعالى

ولا خفاء عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس

من الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير

كونه من الصفات يعرف بانه امر هو مصدر تاليف

الكلمات والقدرة على ذلك التاليف وخلقه في

هو بعض ذات الواجب تعالى عند المحققين فانه قادر

بذاته على تاليف الكلمات قوله لكنهم قد جوزوا صغرى

القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور

على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل ينصرف القدح

الى كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو
من الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام
بالفعل وبيندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما
هو من الصفات الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات اقول قد عرفت
ان الكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما
ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من
جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى بقولهم
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
والاصوات الا ان يصرف عن ظاهره ولا
خفاء فى انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه
معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم

~~فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف~~
اى تكلم ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف صح

المعنى

المعنى الذى هو القدرة على تأليف الكلمات وان
اراد بالتكلم المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم
بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات
فى الشهود العلمى قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض
الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا فى الشهود
العلمى ويرد ايضا عليهم بان الكلام بهذا
المعنى متعدد باعتبار فرداته كالالفاظ الدالة
فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانما
انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم
انما يصح فى الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم
الا ان يراد به العلم الاجمالى الذى هو على آن

الحق والعلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع
عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام
بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه
الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته
تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح
الحكم بقيامه بذاته تع نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي
الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور
وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادة و
تلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي
الزايد في التعقل قوله وقدحوا في صغرى القياس
الثاني ولعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس

اذ لم اخذوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام
اللفظي وانما قدحوا فيها
اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسي فهم
يصححون القياسين المذكورين بان حملوا الكلام
المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي
والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام
اللفظي والحاصل انه ان حمل الكلام المذكور
في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في صغرى
القياس الثاني وان حمل بمعنى الكلام اللفظي
قدحوا في صغرى القياس الاول وان حمل
معناه مختلفا في القياسين المذكورين على النحو
المذكور لم يقدحوا قوله لان الكتابة تصوير

[illegible]

اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائه ان يكون المكتوب نفس اللفظ
فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس
بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس هو الا نقش
الشيء فكذلك المكتوب صورة اللفظ المشعرة
لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير
اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا الا انه فان
كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ تستلزم
لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان
العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة
واراد وا من هذا القول ان الصور الدالة
عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يقال ان

[illegible]

الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة
تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ
ولا يخفى حال نظم الكتابة كالنقش اذ النسبة
الى الفرس ونحوه قوله وجوابها انه للنزاع في
اطلاق اسم القران قيل في هذا الجواب نظر
اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة
على ان القران هو الالفاظ المسموعة المؤلفة
من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات
دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا
في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل

سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف
عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان
للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال
في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال
بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول
الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء
لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو
من اعيان الموجودات كالسماء والارض
ونجوم السماء وبعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها

وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا نظير لقيامها بذاته تعالى
ولا القيام بغيره وجه وجيه انتهى واقول هذا
الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين
في كلامه تعالى بل جوابا عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله
تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات لدليلين المذكورين
فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها
فلا يثبت بمقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين
ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه
ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم ان الله محدث
في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان كلي لخ

المتكلمين وان انكروا الوجود الذي قد اثبتوا الثبوت
بدل الوجود الذي فمسميات الاسامي والعبارات
مندرجة عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم
قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى على كونها قيام
العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فقوله فهو مع ان
الموجودات كالسماء والارض مع نعم سر دليله مدلول
الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول
بانه امر واحد في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور
المتعددة كما قالوا في تصحيح مذهبهم كما مر وبيانه
فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
تعالى او نقول المراد بمدلول الكلام اللفظي مدلوله
بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات

فان ذاته تعالى مدلوله اذ انه قادر على تاليف الكلمات
والقائها وح يرجع الكلام النفسي الى الكلام
الذي هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا
قوله فكل احد منا ليسمع كلام الله ويدل عليه
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا
كلام الله لكن لا نسمعه من الله بخلاف ما سمع
موسى فانه سمع من الله اي اختصاص موسى
عليه السلم بانه كليم الله بكون مبلغ الكلام
الذي سمع موسى عليه السلم هو الله تعالى فهذا هو
وجه اختصاص موسى عليه السلم بانه كليم الله
وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة

ان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر في كل من الوجهين الاخرين كما لا يخفى **قوله** وهو انه سمع كلامه الازلي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان المسموع لتنوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين اوله علم ازلي هو عين ذات الواجب فيكون معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه واما صل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد هذين التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي

[illegible]

بل في جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع منه بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما هو اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد

[illegible]

باعتبار الدلالة عليه بخصوص اللفظ لا دخل له
في كونه كلاما فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده
كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات
بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى
بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاؤه التكلم
فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في
التكلم فان قيل مطلق الكلام عنده مشترك
لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع
بلا صوت وحرف اي المعنى الذاتي او مشترك معنوي
بينهما او مجازي واما فكيف يصح السماع بدون
الصوت والحرف واما انه سمع موسى عليه السلام
الكلام الذي بلا صوت وحرف اي المعنى الذاتي

بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا واما الدليل على
انه عليه السلام سمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فهو ان مدار
ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ
وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي
ان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر بالطلب ونحوه
سواء كان الانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني
الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني
المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة
عن الطلب والتحير او التمني كالانشائيات
فعلى هذا تحقق للكلام الاطلاق بالاشتراك
المعنوي على ما هذه اقسام اثنان بلا صوت وحرف

ومن نظر الى معاني الالفاظ التي هي المنبئة عن الدواعي
او المشعرة عن الطلب وكونه بلا واسطة
حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وعرف
انما يكون بالمجاز ولئن اشتهر فيه ولهذا قال
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى
عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في
ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ بطريق الحقيقة
او المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالعكس بان
يكون من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي بعض
الاشاعرة وسيجيء تحقيقه ان شاء الله الحكيم

واما الجواب

واما الجواب عن الثاني فهو ان ليس المراد
بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن ألقي
اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يحصل من التكلم
الذي هو الافادة واما الجواب عن الثالث
فهو انه ليس انه تحقق لموسى عليه السلام كلامين
فانما يتحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا
بعالمي الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه
تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام العزيز
الشامل وهذا هو مقام تمثيل العارفين واما الجواب
عن الرابع فهو انه ليس في الدليل على ما ذكره انه
لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام كل من له اذن
سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قلت

جاز ان يحصل الكلام المسموع بالاذان ايضا
بايجاده له اياه في الهواء قلت على تقدير
هذا التحقق لا يختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل
ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات
والحاصل ان المتكلم في الانسان لما يتعلق بالالفاظ
اولا ولذا كان المتقدم الاصل منه القاء
المعاني فيسمع المبلغ اليه الكلام الالفاظ الا
ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء
واما التكلم بالنسبة اليه تعالى في الوحي فلانما
هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ
باعتبار وجود النظم الثاني او بلسان الملك
المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان البشر

القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في
الهواء فذلك الجواز هو عقيب تعلقات تكلم
الباري على عكس متعلقات تكلم الانسان عاليه
فاعلم ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي يسمى
الالفاظ المتعلقة به بالحديث القدسي القاء المعاني
في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها
قوله كما يرى في الآخرة دائما يعني يتجلى تجليا حقيقيا
له عز اسمه تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات
الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز الرؤية
لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية
انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري وبهذا يصح
تعلقهما بغير المحسوسات قوله لكن سماع غير الصوت

والحرف قد عرفت ان السماع ليس الا حصول
الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه
فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه
فما معنى قولي في هذا المقام لكن هذا بطريق خرق
العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا لان يطلع
المخاطب على المعاني التي هي الملقاة من المتكلم
بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة على المعاني
او لا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة
فان العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني
بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها من جهة
مخصوصة قوله وثانيها انه سمع الصوت الخ
لا خفاء في انه اذا كان سماع الصوت

من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان
لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء
فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
التامل ثم يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما
في الباب انه يعتبر الصوت باعتبار الوجود الظلي
المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع
ليس صوتا وحرفا موجودين في الاعيان ولهذا
سمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا
المسموع لا يصلح ان يكون الصوت الموجود
في الخارج الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع
ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد الصوت

يظهر انه يجوز ان يكون الصوت باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع من جميع الجهات فحينئذ لا يرجع هذا الجواب الى الجواب الاول

ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو
صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل
الجوابين واحد لا تغاير الا باعتبار والعبارة
نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد من
لكن المسموع بلا صوت وحرف مطلق
اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان
مغايرا للجواب الثاني وحينئذ يكون حاصل
الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني
المتعلقة بدون الالفاظ المعينة وبدون
وجودهما المثالي وحاصل الجواب الثاني ان
المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها
الظلي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع

هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى دون
كسب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول
على هذا الحمل المذكور ورد وثالثها انه يسمع
هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور
وانه على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو
قريب الشجرة المشهورة في الطور ليس كك
فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم
يسمعه من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول
المتضمن للجواب الثالث فان سمع الالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء
ليس شرطا في الوحي بل ظهوره لهم
الانبياء وايجاده تعالى اياه فيه ولو بلا مقارنة

لا باعتبار مجرد الاحتمال العقلي قوله واما الكلام
هو المخترع في لسان الملك بهذا الاختراع
لا يخ اما ان يكون في عالم الملك او في عالم
الملكوت او في عالم المثال الاول استعمال اللسان
انما يكون على سبيل التشبيه وتسمية الاجسام
اللطيفة واقع على ظاهر كلام اهل الشرع واما الحكماء
والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين
الاخيرين فالكلام المنزل اولا الكائن
بالصوت القائم بالهواء مخزون لكن
الانزال في الملكوت متقدم على الانزال في
عالم المثال المتقدم على الانزال الملكي
ولا كيف يمسك لمن وجه الالفاظ في عالم الملكوت

او في عالم المثال صح

المراد بالاول غير عالم الملك وهو عالم
من الصعيد الاخير والطلب المراد
بالثاني هو الكائن تكلم العشر الكريم
بما عبر عالم الملك عن عالم
الملكوت لا الاول منه او هو
عالم المثال المعلق اللسان في
تحصيص من جهة العالم وهو
اللسان اللطيف المباكي
كما في المنام
صح حبيب

انما هو

انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال
وجود ظلي مثالي وهو الوجه الذي يسميه الاشراقيون
ما في عالم الملكوت مثالي لا بالنسبة اليه في علم
ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات
بكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحو من الوجود
وان كان المجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء
وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس
لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في
العالم اللطيف الذي يسمى عالم المثال ويمكن له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء لجميع
اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في
هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في قطعة

الشيء من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو مجمل
عند العقل وادعى البعض وجوده وثالثها اعتبار
اندراجه في العلم في عالم المجردات وكيفية هذا
العالم في حدوثه مع البقاء ورابعها اعتبار
اندراجه في العلم السابق على الممكنات وبهذا
الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون
مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له
في ذلك الاندراج بجميع ما يندرج في هذا
العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات
عند المحققين متعلقة تفصيلية بالمعلومات بهذا
العلم ومن حيثية الكلام اللفظي العين الذي
لصفة وراء المعلومات وبكونه متعلق الكلم.

الازلي

الازلي الذي هو عين الذات وهو مغاير باعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية التي هي
عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في
الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان
الالفاظ الموجودة في الذهن في الخارج موافقة في المعنى
للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات
ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما
بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا
هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تحقيق تصحيح
كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ
الدالة باعتبار وجودها في الذهن لكن لا يصح الحكم
بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي

هو عين الذات الواجب تعالى فيكون المصدر العلم
به الذي هو عين ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام
الذي هو معنى التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم
الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى
قديما نعم لم الكلام النفسي على المشهور انما هو
معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي
حاكية عن الامور الخارجية ومقتضية للطلب او مشعرة
للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار
ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي
المتقدم الذي هو عين ذات الواجب
تعالى بانه قديم قوله فمراده الكلام الحقيقي الذي هو الصفة

الازلية

الذي هو الصفة الازلية انما هو معنى الكلام الحقيقي

الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو غير زائد
على ذات الواجب وظني ان من حكم بان الكلام
النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو
امر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد على الذات
ذاته تعالى باعتبار ذاته تقتضي القاء الكلام الى
الغير والتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث
هو يقتضي القاء الكلام المعنوي الى الغير والتكلم
او اللفظي الى من يصح له ان يكون مخاطبا وهذا معنى
غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية
بالاعتبار قوله احترازا عن ذهاب الوهم الى
الحقيقي الازلي هو عن قوله الكلام الحقيقي الازلي
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون

الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم
الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فحينئذ
يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي
الذي هو ازلي العلم وصفه بالازلي وصف كال
متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى
الاول كاف في الاستنذار المذكور فلا حاجة الى
اعتبار المعنى الثالث الذي فيه ارتكاب تمحل في الوصف
بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول على
لا يلائم الا المعنى الثاني قوله والجواب ان كلامه تعالى
في الازل الخ وذلك لان معنى كلامه تعالى الازلي
اما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى

او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زايد
على ذاته تعالى قوله وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول الكلام اللفظي اه وجه ذلك ان الكلام
الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعارض الذي
ذكره قوله وكذا القول بان المتصف بالمعنى
اه لا خفاء في ان المتصف بالمعنى ومقابليه
هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيه
اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث به
فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول
الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي
الذي هو غير زايد على ذاته تعالى فوصف المدلول

بالازلى انما هو وصف كمال المتعلق كما مر غير مرة
فلا تغتر وسيأتى زيادة بيان لذلك قوله
دون المعنى القديم لا شبهة فى ان لا معنى للمعنى القديم
عن العلم الاجمالى بمدلول الالفاظ وبها وجب
حمل كلامهم على احد المعنيين المذكورين ولعل
مرادهم بمدلول الكلام اللفظى انما هو مدلول الالفاظ
الذى هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلى
الواقع فى كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلى الذى
هو غير زائد على ذاته تعالى فى ينبوع التعبير المذكور عن
كلامهم بلا محل قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
اه هذا صريح فى ان المراد بالكلام الازلى ليس الا معنى التكلم
الحقيقى الذى هو غير زائد على ذاته تعالى عند الجمهور

الحقيقى

او العلم الاجمالى بالكلام الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قوله فلك
هو ارادة اه لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح
لو اراد كان المراد بالكلام الازلى احد المعنيين
المذكورين فى صنيع الاشعرى لكن واجب الوجود
لذاته متكلم فى الازل ولا يحتاج فى تكلمه الى امر زائد
على ذاته تعالى فذاته تعالى موجب بنفسه الكلام
الى المخاطب بكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ما به كان
فى احضار ما به التكلم واكتفى فذاته تعالى علم
اجمالى بما يتكلم به تعالى فذاته تعالى كاف فى التكلم و
احضار ما به التكلم فما به التكلم لكونه الواحد
باعتبار اندراج المعلومات بالعلم الذى

هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلما وما به
التكلم وهو الصوت المخيلة للالفاظ او الصورة
المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى الآلة
وفي ما به التكلم الى المحل وما في حكمه واما الواجب
تعالى فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه
تعالى غير زايد على ذاته تعالى ولا يحتاج ايضا الى امر زايد
على الذات في العلم بما به التكلم فسر ذاته تعالى الى
به التكلم كسر الصور المخيلة للالفاظ التي في ذاتنا
من حيث هو منشأ لانكشاف الالفاظ ومعانيها
بسبب ان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووجوده باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجه
وسيلة الوصول الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل

الكلام النفسي القائم بالمتكلم بحيث مثل البسط والمعنى
فيكون كلام الله تعالى هو الكلام النفسي باعتبار انه منشأ
ومبدع الروس في ملك العقل كلام الثبوت العلمي
على نحو العلم الاجمالي وتنزله عبارة عن تعلق الظهور به في
عالم الممكنات والشهادات وهذا ماخوذ من كلام الكرماني
في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة ان ينفي
تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم
بالحصر وهم محجوجون في ذلك وغايته نحو الاشعري
لدى بين لذات الواجب تعالى تكلم ازلي غير زايد على ذاته
وللتكلم الازلي ما به يتجلى ذلك التكلم في الازل
وهو الكلام الازلي وكيف في تحقق تكلم الازلي علمه تعالى

الازلي بان التكلم فالعلم الازلي ما يتكلم به ويتعلق به
التكلم الازلي والاخر بالكلام النفسي الا ما يتعلق به
التكلم وهذا التوجيه يحمل على ان التكلم الازلي لا يتعلق
الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية ما وجه كلامه
ان يحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم ترتيب الالفاظ وهو الكلام
النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه
ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي
الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا
يرتضيه المعتزلة والاصح على تقدير صحته انما يصح في العلم
الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض
من هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل يا صاحب المعنيين

المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد
والتحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر
بعد ايجاد المكلف فمن نظر الى ذاته تعالى بذاته يقتضي
التكليف والامر بعد ان ذاته تعالى منشأ التكليف حكم
بان المعدوم مامور في الازل ومن نظر الى استمرار
الازل يوما كما الامر
الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير
مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل
الا ان الكلام في جميع هذه الادلة
انما ينهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وما معنا
باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية
على ان الكلام الازلي هو التكلم كمقتضى الذي جعله امر واحد

بعد انشاء الامر يتحقق في الازل

عن زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالى بالكلام مع القرائن
باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد
على ذاته عند المحققين قوله فيصح اتصاف البارى تعالى
بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة اى الاولى ان يحرر بمعنى
خلق الحروف الدالة الا وسالمى بمعنى خلق الكلمات
الدالة على المعانى ولعل لان التكلم الحادث هو خلق الكلمات
المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطب وهو امر
اعتبارى واما التكلم القديم فهو كونه ذاته بحيث
يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا
هو التكلم الازلى الذى هو صفة لذاته تعالى وهذه صفة
غير العلم والقدرة قوله والاشعرى فان التكلم
من قام به الكلام اى اقول لفظ المتكلم انما مشتق من الكلام

نعم اه كسب للعلة انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام
به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان الكلام
باعتبار الوجود الحسى انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام
قوله لا من اوجد الكلام ولو فى محل اخر لا خفاء فى
لان ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم و
مراد من قال المتكلم من اوجد الكلام لان المتكلم من اوجد
الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان
موجد الحركة لا كيف ما فيه فان المتحرك من قام به التحرك
لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة فى جسم اخر
متحركا ولا كيف ما لنظائرها قوله بل والتعليق لتوجيه
لا كيف ما فيه فان الايجاد المأخوذ فى تعريف التكلم

هو الالقاء على قصد الاعلام سواء كان اخبارا حقيقيا
او لا معنى لصوره المذكورة الملقي هو المتكلم فانه
يقصد الاعلام بالقاء الكلام ولو كان موجد الكلام
هو لله تعالى **قوله** فالكلام القائم بذات الباري تعالى
قد عرفت ان الكلام القائم به تعالى هو معنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة
على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي
فان كلا منهما حادث **قوله** فان المعنى الذي يجده في نفسه
الى لا كلام فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح
ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا وقع الكلام للمص
رفع الله درجاته في موضعه فان اطلاق الكلام النفسي
القديم على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى

قال المص

قال المص النفسي يعني الكلام النفسي القديم غير وهو
معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مرادهم قال الكلام النفسي
القديم لزم العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تاويل فيه
ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم الذي لم ينكر الا الكلام النفسي
والتعصب ولذا قال بعض الفضلاء ان قول المص
والنفسي غير معقول حيث لم يقل والكلام النفسي او
النفسي اشعار بان اثبات هذا الكلام ارتكاب التمحل
لا لخير النفسية والتعصب **قوله** وقد شرحناه في مبحث
المسموعات الخ اقول قد ذكر في ذيل البحث المذكور
لكن المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير
للعلم في صورة الاخبار عما لم يعلم هو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ان فيه

فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد
استوفينا الكلام فيه في الحاشية المتعلقة على المبحث المذكور
قوله فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه اقول لو كان ما فهم الاصحاب
مجرد ما ذكره امكن لهم كمل كلامه على ان مراده بالكلام الذي
هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اى كون الذات
بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين وهو يصح كلامه
بلا تأويل الى ما ذكره صاحب المواقف ولعل ما فهمه
منهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى قوله وهو القديم
عنده هذا انما يصح لو كان المراد به مدلول اللفظ المدلول
الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول
المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونه

حادثة

حادثة وفي التفصيل الى العلم فان اللفظ مثل اللفظ في كونه
والمدلول المطابقي سيان في الحدوث قوله واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا اقول المتبادر
المشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات
والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيه ولهذا
قال المص في شرح رسالة العلم الكلام في العرف انه هو المؤلف
من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على مقصود ولانه علم
ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع وهو لا يحصل الا
بعد العلم بالمعنى وبعد تقدير ترتيب اجزاء الكلام المؤلف
في الذهن حتى يمكن تأليف الكلام منها فبعض الناس
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير
في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والتكلم

بصفة نه تعالى بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه
لتوهم العوام الوحي ومنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال
انه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع و
منهم من قال انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس
بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه زايد
مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا
يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول فذات رتقوله
الاصل ع الكلام الى اخر معرض المعاني الذهني لهذا
المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازى
كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ
كما ورد في حق عيسى عليه السلم وكلمته القاها الى مريم و
قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح وقال

امير المؤمنين عليه السلم انا كلام الله الناطق وكما قيل بسايط
الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قيل
يمكن اثبات الله بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات النفسي
الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ
الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار
او مشعرا بالطلب ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية
وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ
وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام
وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والامر والنهي واشباهها
انما يكون حقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر
ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب
الصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات

وذلك اقتضا الطلب وكونه انما هو من عوارض العلم
والتهديد اذا احصل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او
بلغة اخرى لا يختلف الامر بالعجم ولا يختلف
العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام لفظيه
بمعنى الالفاظ المؤلفة الموضوعة فلنا على كل من التقدير
المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات
الحق وقدم الا ان يعود الى العلم الاجمالي كما اختاره
الطائفة الثالث راليها بقوله ومنهم من قال انه هو العلم
او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات لا الى القائه
الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة الثانية راليها بقوله
ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف
ولا مسموع واما من قال انه قديم مسموع وزائد مؤلف [illegible]

على العلم

على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال ان العلم التفصيلي
القديم وكان معنى ما دل عليه العلم الذي اقتضته
القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع اشاره الى اختيار مذهب المعتزلة وقوله
والذين يقولون اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله
لا خيفكر وفي معنى قولهم اشاره الى انهم لا يفهمون
معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام النفسي عنده
اعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته
المعترض هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
تعالى والاصوات القائمة بها متحدة كصفة حتى يصح ان يقال
لم يكن الاصوات قائمة به تعالى على ترتيب وقيام ترتبه
لقصور الالة ثم قال في ذلك المعترض في هذا المقام
كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم عبارة

عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي
ورتبه لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة
التكلم القائمة بذاته تعالى صفة مصدرة لما لتلك الكلمات
ولذي كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مخلوقة له تعالى بذاته
في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه
الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر لان كلام غيره تعالى
معلوم له وليس كلامه كما ان كلامه غير معلوم لنا وليس كلاما منا
وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى
علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم من اصحاب
الموقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
او ما يشتمل الحروف والاصوات والمعنى معا ولا ما هو
المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل

للفظ

للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان
علم واحدا محيطا بجميع الموجودات المعلومات من جميع
الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على ما في
من الكتب والصحف النازلة المختلفة والاخبار والانشاءات
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور لان صاحب المواقف
لم يصرح بان الكلام النفسي المعنى المذكور صفة له تعالى
ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ
والمعنى بذاته وما اراده به هو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على
ما ذهب اليه بعض الكاملين لا دائه اندراجه في العلم القديم
ليقاول المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي
ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف
بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب

ثم قال لئن كلامه القديم هو العلم الاجمالي بالكلام صحيح
توجه انما الى ظاهر المعتقد كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة
النيسابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت
فانه يقوم بجسم لا يصح لئن كل حرف فانما يقدر على ذكره جارحه
بل العلم وكذا ان هو فقط فالكلام القديم كما ان علمه نطق
وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة كما انه ادراكه علم بجزئي
قوى وعضو من لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
ولا يلوح الا انه فان كلامه كتاب وكتابه جواب
وقوله فضل وحكم عدل انما يصح على قول من قال ان
اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الموجود الذهني
والعيني فانه على هذا القول يصح لئن لا يكون الحروف
قائمة بالجسم ايضا قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا

لئن لو حمل

لئن لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به
حكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم ليعلم
ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور
والعلامة النيسابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة
عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم ولئن علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الذي هي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته
على لوح الوجود واحده تنقيحها يحتاج الى تقدمه وهي لئن
الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا
كما حكم به المحشي قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة
الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا
القائلين بقدم الكلام حكموا بصحته بوقوعه والقائلين بحدوثه
حكموا بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافي السكوت

والآ أي إلقاء الكلام إلى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون
الكلام والمخاطب فيكون حادثاً كالكلام والمخاطب
ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الأزل وإن
أراد به كون الشيء ذا كلام بمعنى قدرة الإلقاء القائمة
بذلك الشيء كان معنى الكلام اتصافه تعالى به في الأزل على
ما قال المصنف من تحقق الكلام في الأزل كان اتصافه
تعالى في الأزل وإن كان كلامه حادثاً لكن لا اتصاف به
حادثاً ولو أراد به قدرة إلقاء الكلام إلى المخاطب على
تقدير وجوده مع إرادة الإلقاء لم يكن اتصافه في الأزل
مستلزماً لتحقق الكلام كما كان إرادة الكلام لا يستلزم
والحق أن التكلم الكمالي هو المعنى الأخير وهو مستلزم للعلم
بالكلام فتحقيق الكلام الأشعري أن الكلام القديم الأزلي

الذي

الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الأزل إنما هو
العلم بالكلام اللفظي بناء على أنه حقيقة في اللفظ والكلام أو
العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على أنه حقيقة فيه والعلم بما هو أعم
منهما بناء على أنه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر
ويجب أن يحمل على العلم الإجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة
كما هو مذهب الأشعري وبالجملة التحقيقات الأربعة المذكورة
في تصحيح مذهب الأشعري أنه كلامه باعتبار رجوعها إلى أن الكلام
القديم هو العلم الإجمالي الذي يحصل منه التفصيل كما لا يخفى
والمصنف لا ينكر ذلك لأنه قائل بأن كلامه ليس إلا في علم الأحكام إليه
فاعلم ذلك فإن قيل الإجمال التفصيل يحصل من كون التكلم
صفة كالبيه ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى إنا أنزلناه

قوله انا عرفت في بحثك الايتين تدلان على ان القران الذي
هو كلام الله تعالى انزل من العلم الى العرف المندرج في العلم
الاجمالي القديم هو القران الذي هو كلام الله
القديم باعتبار هذا الاندراج في العلم وهذا اخوصة
التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاتحاد فيهما
انما هو في العبارات قلت لا شيء من هذين البحثين
مع ثبوته عند المعتزلة والمصنف كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع
الكلام في المعنى المتعلق بالكلام في علم الكلام اقتصر
بما هو صحيح هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك
العلام **قوله** قلنا دلالات الله تعالى الخ قد عرفت ان المراد
من ذلك العلم الاندراج في علم الله تعالى المقدم على
الايجاد فان قيل يمكن ان يتحقق هذا المراد بذلك القيام

كوقي

كقيام الصورة العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء
من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون تاثر ذاته تعالى
منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال
بالتغاير ذاته تعالى وصفاته ولم يقل به الاشعري ولكن
لنا ان نلتزم ان الاشعري لم يقل بنفي ثبوت الصفات الكمالية وانما
في غيرها فهو قائل به وجه هذا التقسيم قيام الصور العلمية التفصيلية
عنده مشكل به والظاهر ان يكتفي الاشعري بالقول بذلك القيام
فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة
من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم
الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف
على الاندراج في العلم الاجمالي **قوله** والجواب الصحيح ذكرناه

اقول جواب صاحب المواقف اولا من الجواب
المذكور وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي
ادعاه المحشي غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلامه
بمعنى الكلام الذي الزمه المجيب حدوث باعتبار الوجود
العيني وقدم باعتبار اندراجه في علم الواجب القديم فلا
وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند الخصم
الى غيره قوله وما انكر كلاميته بين دفتي المصحف الخ
مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة لا بالمجاز فينبغي
ان يكفر منكره مطلقا ولئن لم يحكم بكفره مع التاويل
الذي ذكره المحشي ولعل الشارح نبه بذلك بقوله الا انه
بعد التامل يعرف حقيته اعلى ان الشارح نبه بذلك القول

لانه

الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى الحمل كثير
منه التمحيص لما مر الاشارة اليه قوله بل هو دال على ما
هو صفة حقيقية قد عرفت ما فيه قوله وذلك امر خارج
عن طور العقل الخ اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور
العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي او
العقلي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا
الاعتبار حصل لهم كلام النفسي بمعنى التكلم المشتمل على اقسام ستة
احدها التكلم بمعنى الذي هو عرض زائد على ذاته تعالى
وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث تحقق الاوامر والنواهي
وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى
بالخطاب القديم وثانيها التكلم الذي بينه تعالى وبين
المجرد القدسي وهو القاء الواجب ما يكون يوجد له

العلم الاعلى وثانيها القاء الواجب تعالى ما يحكم ويريد
بواسطة القلم الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى ذلك فيما يحكم
ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب
تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها
التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية
الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ
الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لا بمعنى ما
بالتكلم **قوله** وهو لا يكذب الخ وذلك لان الكلام
المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى
ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فكلام

بمعنى التكلم

بمعنى التكلم ليس عندهم الا هي الالفاظ الدالة على المعاني
قوله وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا
ولئن كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما
قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا
وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا
ولئن كان له حسن بوجه ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه
لا يجوز له ان يفعله ليوافق المدعى **قوله** ومرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى الخ اعلم ان القاء الكلام اللفظي
وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد
القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء
المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد والمتعلق به بل مع
الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد

بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب
في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات
الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاولتين فلا يلزم
النقص في الصفة بمجرد فعل الحروف والكلمات الدالة
على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصود
السيد المحقق **قوله** ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي المطابق قد عرفت لكن مدلول
الكلام اللفظي المطابق ليس صفة لذاته كالكلام
اللفظي ولا اثرا واحدا بل انما يكون الصفة القائمة
بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله ولا يخفى
انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال
النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري

[illegible]

بلفظه الخ

بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص في الادراك لكن
لقائل ان يقول في وجود القائم الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك
قوله لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا لا خفاء
عليك في عدم المنع الظاهر **قوله** لا يمكن الجواب عنه بما ذكرنا
وهو انه لا يلزم الخ
في الوجه الاول ثم اقول لا خفاء عليك ان هذا
الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشارح ولا مدفع
عنها الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه لان
في كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي
فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي
وكذا انه يكون قد كان لما ذكر في الاول
فليس نحو رو احدوث صفة اللفظي الذي لا يمكن الخ

لا يلزم من واجب الوجود لو علم شيئا يمكن ان يكذب عنه لا يعلمها جاز علمه وبل الكلام الالهي فكشف لمن يسمع دعوى الضرورة في فلانه سلطان

اقول گوئیم کذب حدوث الکلام صح

لا يمكن لكنه مخصوص بدون كذب الكلام النفسي على
ما ذهب اليه الشارح يستلزم تجويز كذب الكلام النفسي
وهو باطل لما مر في الدليل الثاني وقع هذا الجواب
ما مر فلا يلزم تقويم به معنى هو البقاء اقول
كل من الوجود والبقاء امر انتزاعي ينتزع من
ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته فقيامه ليس الا
على نحو قيام الامور الانتزاعية لكن الذات
بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست الا
في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود
فباعتبار لاشتماله على معنى زايد على الوجود ثانيا
على ان معناه الوجود مع نعت الاستمرار فان
اراد المصنف بقوله ونفي الزايد نفي الزيادة على الذات

كان

كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب
باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه
في الخارج ولذا اراد به نفي الزيادة على الوجود
الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات
بناء على ما هو الاكثر مستعملا لاخر الايام حمل قوله
نفي الزايد معطوفا على قوله سرمدية وليس البقاء عبارة
عن الوجود بل زايد عليه اي لعل المراد منه ان البقاء
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره
ونقيضه الحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة
زائدة اي لا يخفى عليك انه ان اراد بكونه زائدة

المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي
الذهن والخارج انه عليه الدلائل المذكورة
لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في الخارج
وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص
من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة على
الذات وجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة اي في الخارج
والتزام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية
لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى
عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة السرمدية
التي هي اخص من البقاء وكلام الش فيما نقله وذكره
دلائل انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم
من السرمدية فلا يكون الش موافقا للمتن ولعله لما لاحظ

لم الدلائل

ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء بعينها دالة
على عدم زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء
موافقا للقوم ليعلم منه جريانها في عدم زيادة
السرمدية كما هو مراد المص وانه اختار المص السرمدية في
التعرض لان اثباتها اثبات عدم زيادتها مستلزم
لاثبات البقاء وعدم زيادته احدها ان المعقول
منه استمرار الوجود الخ هذا الدليل ان تم لم يدل الا
على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المط لا
لما كان الوجود عينا لذات الواجب الوجود تعالى
ولم يكن السرمدية والبقاء زائدة على الوجود لم يكونا
زائدين على الذات لانا نقول البقاء اما هو استمرار
الوجود او الامر الذي هو مغاير للذات عقيب الكل

الاول الذي ذكره انه يكون كل منهما عبارة عن الوجود
الانتزاعي المشترك فلا يكون زايدين على الوجود الانتزاعي
الذي هو زايد على الذات في العقل نعم لو كان المراد
بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل
والتركيب يعني وجوب الوجود الذي هو
تاكد الوجود حقيقة الوجود الصرف التي قد مر الاشارة
الى وحدته التي هي من حيثية حقيقية يدل على نفي التركيب
في الوجود اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان
حقيقة محض الموجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض
الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما لم تقتضي
التعدد واما ان تقتضي الوحدة وعلى الاول لم تقتضي
التكثر بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني ضرورة لتني

لااقتضا

لا اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الحكم الذي لا
اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج
يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود الى اقتضاء وجوب
الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة
لم يكن مشتركا وهو المطلوب واما لئن يكون حقيقة وجوب
الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجودة المتعين او
يكون شرطا للتحقق وعلى التقديرين لا يتحقق بدون
ذلك المتعين ولو كان لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك
الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته [illegible]
دار فهو هذا القسم يعود الى اقتضاء حقيقة الوجود
الوجود الحقيقية يقتضي الوحدة نفي التركيب والحقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون

بصرافة ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضة المعنى الواحد
التعدد والتشاوي مراتب الاعداد فان الواحد في
العدد واحد الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة
معنى الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوبه وكذلك
وتنظيره انه صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته
وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر
من حيث هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة
في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره
نفي الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود
المحض لا يمكن ان يقتضي عدم كثرة الافراد والامكان
لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء وعن محض الوجود لا يقتضي

صحة

لاحتياج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير للحقيقة
الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم
كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له
وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب
موقوف على اثبات وحدة حقيقة الوجود اي الوجود
الحقيقي الذي باعتباره يتحقق الموجودات وهو الذي
يعبر عنه بوجوب الوجود وسلب الوحدة بديهية حدسية
وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي
باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالم العقول
والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية
الظهور وبظهوره كل شيء وادراك كل في ادراكه
ولكن وحدته تحجب الحس ظ عند كل من له وجدان

صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبه
يندفع شبهة ابن كمونة اليهودي الذي بانتسابها
صار افتخار الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة
في الكتب منها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما
انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به
الامتياز لو كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او
بلازمها فلا تعدد ولو كان معللا بامر منفصل فلا
وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في نفسه
الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يستلزم الاحتياج
في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول
المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب
هو تاكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي

براهين التوحيد

ليس زايدا

ليس زايدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في
الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي
واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي
واحد على ما مر تفصيله ~~والحاصل ان الوجود الحقيقي~~ واحد
على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو
امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة
المذكورة التي رابعها صح بالبديهة والاقسام الثلثة
الباقية يستلزم المطلوب فاندفع ما اورده الخفري تبعا
لافتخار الشياطين بقوله هذا مما يحصل اشتباه المفهوم
بما صدق فان قوله الماهية الواجبة ان يريد بها في اول
شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق فلم يستقم
الكلام فان قوله لو كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد لان

ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على
اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما
نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله ولئن كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات لئن اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واحد
معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعنى ذات الواجب
بلا محذور انتهى اقول فيه انه لا اندفاع لانه قد مر ان
الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته
انما هو الوجود الحقيقي الذي يتصور بالوجه المحكى
وعدم ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي يحدس بوحدته
بملاحظة الموجودات وما توجد باعتباره وملاحظته
وحدة الوجه الانتزاعي مع هذا القول مراد المستدل

بالدليل من قوله الماهية الوجه الوجود الحقيقي الذي قدم
الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب
وهو الحق على الاقسام الاربعة التي رابعها بط بالبديهة
والثلثة الباقية مستلزمة للمط واما ما قال الشارح بعد ذكره
من قوله لانا لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول حينئذ يكون شقا خامسا لكنا تركناه والجواب
فلا كمال حاله لانه لو اريد بالواجب فرد الوجود الحقيقي
الذي هو عين حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور
انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد ه
وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود
فلا يتصور القسم الخامس وان اريد بالواجب مفهوم
الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل

وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين
او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين
بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان التعين المع لازم غير منفك فلا يوجد الواجب

بدونه

بدونه وان كان التعين لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين
بل في احدهما لامر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا
الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين
الواجب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
المتاكد الذي يكون الواجب به موجودا او التعين
الذي يتشخص به الواجب ويمتاز عن الواحد لزوم ولا
وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتاكد
والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود
وهذا يستلزم كون الواجب ممكنا وعلى الاول
يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها يستلزم للمط
وبعضها مح في نفي غيره اورده الش بقوله اول

قوله ان تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم الشيء على
العلة بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول
موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق
لان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف
يغاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات
والاخر وجوب الوجود انتهى اقول ذلك الاندفاع
لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجوب
الحاصل للذات الذي هو الوجوب باعتباره ليس
لاشبهة في كونه في الخارج لكونه على حقيقة الواجب
كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع
الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود

الذات

الذات اذ بدون الوجوب لحقيقة تحقق الا نفسه فلزم
تقدم وجوب الوجود على ذاته نفسه على تقدير كون
التعين على الوجوب الوجودي ايضا فيندفع عن الدليل
ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب
والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين
من التعينات نختار الثاني لا لزوم بينه وبين الوجوب
قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينات لا على التعيين
نقول ولئن كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب قم قوله
لان التعين الخ لازم غير منفك قلنا لم لا يكن لزوم

احد التعينين لا على التعيين لانه في التعدد انتهى اقول
ذلك لا اندفاع لان المراد هو الشق الاول وهو
لم يرد بالتعين الواحد المعين من التعينين و
لا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود
لزوم وجاز انفكاك كل منهما عن الاخر فيجوز
انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام
الدليل ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح
ولا حاجة الى اعتبار التلازم في تمام الدليل المذكور
بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور
انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز
الوجوب بدون التعين المعين لدليل المذكور
وهو قوله لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات

محالية ذلك

محالية ذلك بان يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون
التعين المعين ولا بد من علة مقارنة له فاما ان
يكون العلة هي ذلك التعين المعين فلزم المحذور
المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا
لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار
كل من اللزوم والتلازم في تمام ذلك الدليل ولا خفاء في ورود
نظير الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول
على هذا الدليل ودفعه ما مر لان المراد بوجوب الوجود حقيقة
محض الوجود المنزه عن الماهية وان اتحد حقيقة محض الوجود
بديهي حدسي ومر التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة
ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود
اذ لو كان صفة لشيء وهو موجود له فاما ان يتعين وجوب الوجود

على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا التي فلا
يوجد في غيره واما لئن يكون كونه صفة لهذا الشيء
المعين معللاً بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكناً
وقال فيه وبعبارة اخرى نقول ان كون الواحد
واجب الوجود وكونه هو اما لئن يكون واحدا
فيكون كل ما هو الواجب الوجود فهو هذا الواحد
بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنة وجوب الوجود لما هو بعينه
اما لئن يكون امر الذاته من حيث هو واجب الوجود
او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب
الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا العين
بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان

بسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود
فيكون واجب الوجود هذا بعينه بسبب فيكون ممكنا
معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات
ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله
فنقول ان واجب الوجود لا يجوز لئن يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون
تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
ان كانت تلك الماهية انسانا فيكون الانسان
غير وجوب الوجود في لا الخ اما لئن يكون لقولنا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا فان لم لا يكون
لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تأكيد الحقيقة

وتصححها وان كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية
فان كان في تلك الوجوب سم الوجود يلزمه لئن تحقق
يتعلق بتلك المهية ولا يكتب بدونها فيكون الواجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب
الوجود لان له سببا به يجب هف فان الوجوب
المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون
واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب
الوجود بنفسه من غير كون تلك المهية عارضة للواجب
الوجود المتحقق القوام بنفسه لئن كان يمكن واجب
الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته بمعنى واجب
الوجود ولئن لم يكن تلك المهية داخلة لست تلك المهية
مهية للشي المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود

ان الهوية

بل مهية لشي اخر لاحق له وقد فرضت مهية لذلك الشي
هف فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود
وهذه هي الانية ومعناه ان الانية والوجود لو صار
للمهية فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشي اخر ويجب
ان يكون لذات المهية فان التابع للشي لا يوجد
قبله ان يكون للمهية تحقق قبل وجودها وهذا خلف فنقول
ان كل ما له مهية غير الانية فهو ممكن وذلك لانك
علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي
خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من
اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم المهية لانها تلك
المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شي
ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولئن تبع

الا موجودا ان كانت لا ئية تمتنع المهية ويبرزها
نفسها فيكون المهية الا انه قد سبقت وجودها وجودا
فكان متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون المهية
موجبة بذاتها في تحقق وجودها هف فعلى ان يكون الوجود
ههنا من علة وكل ذي مهية هي معلول وساير الاشياء
غير الواجب فلها مهيات وتلك المهيات هي
التي بنفسها ممكنة الوجود انما يعرض لها وجود من خارج
فالاول لا مهية له وذات المهيات يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير
الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي لها مهيات
فانها ممكنة توجد به بطائفة من البراهين التي ذكرها
من بعد تمهيد المقدمة ما يحصل لنا ان الواحد ما هو واجب

الوجود يكون هو هو وهو ذاته ومعناه وان ما مقصور عليه
علة لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة
الواجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعين استحال
ان يكون تلك الحقيقة ثابتة لغيره فلا يكون لنا الا يوجد
بغيره ولئن كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لاجل
ذاتها بل عن غير فما يكون وجوده الا من الغير مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فان حقيقة
الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الوجود المجرد
لذاتين والشيئان انما يكون اثنين اما بسبب المعنى او
بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او
بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان
كل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض

للمعنى متغاير له وكل ما ليس له وجود الا ومعه معين
ولا يعلل بسبب خارج او لا علة خارجة فيما ذا
يخالف مثله فمن لا يكون له مشارك في معناه
فالاول لانه لم يتم الا بغيره وبالجملة الفصول
وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من
حيث معناه بل انها كانت علة لتقوم الجنس
موجودا فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في انه
لمعنى الحيوان وحصته بل في انه يكون موجودا
معينا واذا كان المعنى العام هو نفس وجوب
الوجود كان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب
الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في ماهيته ما هو
كالجنس ولكان فيما يقع به الاختلاف غير فصل في جميع

١٢ انظر

هذا اظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول
لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي
لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان الموجود
منه الكثرة بسبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان
يتخصص بالفصل او بالعرض والفصل والعرض لا
يفيدان ماهية الجنس وحكمها يفيدان قوام وجود
الجنس اما بالفعل والعرض لا يفيد ماهية النوع
بل يفيد قوام وجودها وحيث ماهية الجنس او النوع
الوجود وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان
يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد
ماهية النوع فهو خلف الذي لا سبب له لزم ان له جنس
وفصل او ماهية نوعه وعرض شخصه والفصل يفيد

وجود الحس والعرض بغير وجود النوع لزم لئن
لا يكون ما لا علة له معلولاً فتبين من هذا ان الموجود
الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يكثر
بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود
بالذات في قال ح الآ تهيا بل لئن واجب الوجود بذاته
لا يصح لئن يكون فيه كثرة ولنورد ما هو شاهد جيد فنقول
انه ان كان الواجب الوجود يقتضي لذاته ولا
واجب الوجود بذاته او كان هو شرطا مثلا لئن يكون
مثلا آ لم يصح لئن يكون غير آ فلا يكون واجب الوجود
بذاته الا آ واذا كان لسبب ما صار آ كان موجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغيره تمت

كتابة من النسخ الرديفي يوم الاحد
سابع شهر ربيع الاول من شهور سنة
اربع وتسعين بعد الالف
على يد اضعف العباد عملا
واكثرهم الى عفو الله ازالي
عبد الله ... ...

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على ان قصر سلامة الطبع على نوع الانسان واحضر في طي
صدورهم ضروب الاوزان وحلاهم بنتايج فكر تزرى على اللالى
المنثورة في احشاء البحور بل تزرى بالفرايد المنظومة في قرايد نحور
الحور حمدا دايما غير مقطوع واشكره مستعانا بالاصول مذ بلا
بالفروع ما وقفت في غايات الابيات على الصور والاعجاز وكشف
بكف البيان قناع الريب عن وجوه الاعجاز واوجه الصلاة
الى شطر مدينة من هو خير البرية بدو وحضر وضد الشامخة من النقص
والعلة بر بر محمد الذي شانيه بين الخلايق باشر وشانيه منصوص
على الله هو الابتر واراف من مسبب الاسباب الى يوم الجزا انسكاب

شآبيب الرحمة الناشئة الاجزاء على مجموع اهل بيته وصحبه الاخيار
غير مفروق بين احد من الصغار والكبار صلوة مؤبدة باوتاد الدوام
ومراقبة مؤيدة ما انتظمت الليالي والايام اما بعد فهذه كلمات يحتجها الا
الذكي ولمبه طبع مقتضب في تشريح مشكلات المختصر في علم
العروض المنسوب للعلامة الفاضل ابي عبد الله محمد المعروف بابي
الجيش الانصاري الاندلسي جعل الله ميزان اعماله ثقيلا بالحسنات ودوائر
عمله خفيفا من السيئات علقتها اشارة من جانب الامير
المعظم وصدر الخطيب المفخم مولى النعم الوافرة الكامل مبدى المنح الوافية
الشافية المولى الذي لا عدد بل الانواع البسيطة الغراء بحر وكل بحر
كهف المعارف عن الكهف والعين سرى معين الحلو ومعين الخلق والسلم
بيك ابن الامير الاعظم الوزير الاكرم قطب سما المعالي مدار امور

ولاعالي فلك الدولة والدين لا امير طاشتمون امتعهما الله بعمر طويل
مديد المدى محشا اعاديه ولنعما بحر جهد المدى اللهم اجعل تمنانا
سريع الاجابة فان ادعية الضعفاء لديك مستجابة بسم الله الرحمن الرحيم
قال العبد الفقير الى الله ابو عبد الله محمد المعروف بابن الجيش الانصاري العنى
الحمد لله احمد الله واتوكل عليه واصلي على نبيه واله وصحبه اجمعين
وبعد فقد قصدت في هذه المختصر ان اذكر علل الاعاريض الاربع
والثلثين والضروب الثلثة والستين خاصة ولا اتعرض لشيء من حال
الحشو غالبا الا قبل الشروع في تمهيد مقدمة يطلع المبتدي بها على
كيفية البحور المعول عليها المستعملة بين البلغاء من شعراء العرب وعلى
كمية اعاريضها وضروبها اجمالا وعلى كيفية معنى العلة والزحاف
في اصطلاح علماء هذا الفن ليستعين بها في ضبط الاوضاع التي

احو

احوجها الفهم رحمة به فنقول البحور المعتبرة عندهم خمسة عشر بحرا على
راي الخليل واضع هذا العلم واعاريضها اربع وثلثون وضروبها ثلثة
وستون كما ستقف عليها مفصلة بعون الله تعالى وحسن
التوفيق الى بيانها او ستة عشر بحرا على راي الاخفش النحوي واعاريضها
ست وثلثون وضروبها سبعة وستون ولكل بحر كمية من اجزاء
مثل فعولن ومفاعيلن ونحوهما ولكل جزء بحسب مظان الاحكام تسمية
فالجزء الاخير من المصراع الاول من البيت يسمى عروضا والجزء
يسمى الاخير من البيت يسمى ضربا والباقي حشوا عند البعض ومنهم المص
وعند البعض الاخر الجزء الاول من البيت يسمى صدرا والجزء
الاول من المصراع الثاني يسمى ابتداء والباقي وهو ما عدا الصدر
والعروض والابتداء والضرب يسمى حشوا ولكل واحد منها

احوال اربعة على سبيل البدل اما الحذف واما الاثبات ثم الاثبات
اما مع الزيادة او مع النقصان او مع عدمهما اي الابقاء على حاله
الاصلي وكل واحد من تلك الاحوال اما حال الحشو او حال
العروض او حال الضرب فان كان حال الحشو فغير لازم ابقائه بل يسمى زحافا
وان كان حال العروض او حال الضرب فلا يخلو اما ان يكون لازما
او غير لازم فان كان لازما يسمى علة وان كان غير لازم يسمى زحافا
فالعلة حال العروض وحال الضرب اذا كان لازما والزحاف
حال الحشو اذا كان غير لازم او حال العروض وحال الضرب
اذا كان غير لازم فان قلت بين الفرق بين اللازم وغير اللازم قلت
اللازم ما يتوقف عليه صيرورة الجزء واحدا من الاعاريض وال
الضروب المذكورة ولذلك يسمى علة لان علة الشيء ما يتوقف
اي الاعاريض والضروب

عليه وجود ذلك الشيء بخلاف غير اللازم فان الجزء الاخير
من المصراع الاول في الطويل مثلا وهو مفاعيلن اذا اقبض بحذف
خامسه الساكن وهو الياء بعد واحدا من تلك الاعاريض وان
لم يقبض وابقي على حاله الاول لا يعد واحدا منها فان قلت اذا جاز للشاعر ان
ينظم الشعر في اية عروض اراد واي ضرب شاء فكيف يكون لازما
قلت المراد به لازم نوعه لا شخصه فاذا عرفت ذلك فاعلم ان
المصنف رحمه الله قصد في هذا المختصر ان يذكر علل الاعاريض الاربع
والثلثين وعلل الضروب الثلثة والستين التي للبحور الخمسة عشر
خاصة لا يتخطاها الى ذكر زحاف الحشو ولا الى ذكر علل عروض البحر السادس
عشر ولا الى ذكر علل ضربه ولا الى ذكر علل زحافها ولا
يتعرض لشيء من زحاف الحشو غالبا بل يتعرض له على سبيل الندرة

كما تعرض له في اثناء تعريفات القاب العلل بان قال الكف كذا
والتشعيث كذا او كما تعرض له في بيت الطويل بقبض فعولن الذي قبل
الضرب الثالث منه وهو قوله لا تعلق في قوله وابقيت ان العدل
اقلك مدا ... القبض في الحشو حان قوله خاصة فقد يخرج به
شيان احدهما زحاف الاعاريض والضروب المذكورة وثانيهما
احوال عروض البحر المتدارك واحوال ضروبه مطلقا الا انه
مع قوله ولا اتعرض لشيء من زحاف الحشو غالبا فقيد واحد يخرج
به غالب زحاف الحشو على ان يكون الثاني تاكيدا للاول لكنهن
متنفيهما عنادا ظاهرا اذ الاول يقتضي ان لا يكون شيء اخر
غير العلل المذكورة مذكورا والثاني يقتضي ان يكون شيء اخر غيرها
مذكورا ولا يحمل اللفظ على فائدة اصلية خصوصا في المختصرات

اولى من حمله على غيرها كما علم في غير هذا الموضع ان التاسيس
خير من التاكيد وشيء اخر وهو انا ان قلنا انهما قيد واحد يخرج
به غالب زحاف الحشو لا فهم ابتداء ان زحاف الاعاريض والضروب
المذكورة واحوال عروض البحر المتدارك واحوال ضروبه هل هي
مقصود ذكرها ام لا لابهام بعضهم من قوله علل الاعاريض الاربع والثلثين
والضروب الثالثة والستين ان ما سواها ليس بمقصود ذكره
لانا نقول لتخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه على ما علم
في قواعد اصول الفقه ومن الناس من سمى حال الحشو
الذي هو غير الابتداء زحافا وكل واحد من حالي العروض والضرب
علة سواء كان لازما او غير لازم فعلى هذا العلل اكثر من المذكورة
الا ان المص ذكر ما هو اشهر واكثر استعمالا وترك ما هو اشذ

والانذر وقوله خاصة فيدخل به شيء واحد وهو علل الاعاريض والضروب الغير المذكورة والعلة على الاصطلاح الاول اخص منها مطلقا على الاصطلاح الثاني والزحاف بالعكس ومنهم من يسمي الحال الذي هو غير لازم زحافا سواء كان حال الحشو او حال العروض او حال الضرب ومنهم من يسمي التغير الواقع في السبب زحافا والواقع في الوتد علة وستعرف المراد من السبب والوتد ولكل واحد من هذه المذاهب مساغ اذ لا مشاحة في الاصطلاح لكن كلام المص لا يستقيم الا على الاصطلاحين الاولين فاعرف قوله خاصة مصدر كالعافية وكاذبة يقال خصصت الشيء بكذا اخصه خصوصا وخصيصا وخاصة وخصوصية بالفتح والضم والفتح افصح مقدر الكلام

صدرت

قصدت ان اذكر علل الاعاريض الاربع والثلثين والضروب الثلثة والستين واخصها بالذكر خصوصا ويجوز ان يكون حالا بمعنى مخصوصة كقوله اخذته سمعا اي مسموعا ولا اتعرض بالنصب عطف على اذكر وبالرفع حال اي قصدت ان اذكر هذه العلل خاصة غير متعرض لشيء من زحاف الحشو غالبا او جواب سؤال مقدر كانه قيل له هل تتعرض لذكر شيء من زحاف الحشو فقال لا اتعرض له غالبا صفة موصوف محذوف اي تعرضا غالبا ولا يخفى ان المص اختار راي الخليل في ذكر العلل وراي الاخفش في ذكر البحور وسمعت في دمشق الشام من بعض المغاربة شيئا اراه واثقا وهو ان المص صنع خمسة عشر بيتا وقال في الدباجة ايضا كذلك ثم بعض

الطلاب الحق بها بيت المتدارك فغير قوله خمسة عشر بيتا
الى قوله ستة عشر بيتا ثم اشتهر فظن انه صنيع المصنف ومصداق
هذا القول ان عروض المتدارك وضربه على ما هو مذكور
في هذا المختصر اذا اعد مع الاعاريض والضروب المذكورة تصير
الاعاريض خمسة وثلثين والضروب اربعة وستين ونقل المص
اي عن ذلك م وصنعت ستة عشر بيتا اول لفظة من البيت يعطي اللفظ
اما اشتقاقا او مضارعة تسامحا لما كان مطمح نظر المص الاختصار والمدح
بين ارباب الالباب خص مختصرها وصنع موجزة تنوب مناب الاطناب في الادب
وصنع ستة عشر بيتا لكل بيت منها في بحر من البحور الستة عشر تشعر
اللفظة الاولى من كل بيت بلقب البحر الذي ذلك البيت منظوم
فيه وذلك باحد طريقين بينهما منع الخلو احدهما ان يكون

اللفظ

للفظ واللقب مشتقين من اصل واحد ولا يكون بينهما مضارعة
اي مشابهة يريد ان لا يكون بينهما اتحاد في الصيغة كمد والمديد مثلا
فانهما مشتقان من المد وليس بينهما اتحاد في الصيغة والثاني ان يكون
بينهما اتحاد في الصيغة مع كونهما مشتقين من اصل واحد كالطويل
الذي في اول بيت الطويل والطويل الذي هو اللقب فان بين صيغتيهما
اتحادا مع انهما مشتقان من الطول فان قلت هلا دل على جميع الالقاب
بالقسم الثاني الذي فيه صنعة التجنيس التام ولم جعل الاكثر من القسم
الاول الذي فيه صنعة الاشتقاق وصنعة التجنيس التام اعلى مرتبة من
صنعة الاشتقاق كما عرفت في علم البديع على ان القسم الثاني ادل على اللقب
من القسم الاول قلت طلبا للسهولة وهربا من الجمع بين الشيئين لا تمام
نارا هما الان الاتيان بلقب كل بحر في ابتداء بيته مع استقامة الوزن مما

منافيان فات الجمع بين ايقاع لفظ مديد الذي تقطيعه فعولن في ابتدا
بحر اول اجزائه فاعلاتن وبين استقامة الوزن بالنسبة الى من له
طبع مستقيم كالجمع بين الضب والنون اعلم ان مراد المصنف با
بالاشتقاق الاشتقاق الذي هو مصطلح علماء البديع وهو ان
يكون الكلمتان متجانستين اعم من ان يكون لفظا او لفظا ومعنى و
يمكن ان يكون المراد الاشتقاق الصريح الذي هو كونهما متجانستين لفظا
ومعنى فعلى هذا لا ادل قوله طويل ومديد وبسيط ونحوها على اللقب بالاشتقاق — انبسط
ودلالة مرمل وضرعنا بالمضارعة لان مرملا وضرعنا ليسا مشتقين
مما اشتق منه الرمل والمضارع بل يشابههما في الحروف الاصلية لكن
التعويل على ما يشبه ان كان او لا قوله وصنعنا اي نظمت عطف على
قصدت قوله اول لفظة من البيت يعطي اللقب جملة اسمية منقو

لحل

اي اول اللفظة وبالاضافة في قوله

الحمل على انها صفة بعناء العايد الى الاسم الظاهر الذي اقيم مقام
المضمر وهو البيت في قوله من البيت او اول لفظة كاضافة قولهم
جرد قطيفة مراده اللفظة الاولى وفي الشرح بل ان اول بيت وضع
للمناسب يعني بيت اول وكذا القول في قوله العروض اخر جزء
وقوله واول حرف من الشطر الثاني وقوله الضرب اخر جزء مراده
الجزء الاخر والحرف الاول قوله يعطي اي يقيد واحد مفعوليه
محذوف اي يعطي اللفظة الاولى من البيت من الحق بها لقب
البحر قوله اشتقاقا تمييز عن النسبة التي في يعطي قوله مضارعة
عطف على اشتقاقا قوله تساهلا اي تساهلا مفعول لاجله وعامله
محذوف يدل عليه سياق الكلام اي انما جعلت اللفظة الاولى
دالة على اللقب تارة بالمضارعة وتارة بالاشتقاق لاجل ان يسامح

النظم وبطبعي الوزن فان الدلالة عليه في الجميع باللفظ المشار عنه
متعذرة جدا كما عرفت فان قلت لم قدم القسم الثالث على مرتبة الاول مع ان
منه واذل على اللقب ومذكور في ترتيب الابيات والاقلة اعتبار القسم ٤
اللاعم الاغلب م واخر العروض حرف من حروف ابجاد
يعطي عدة الاعاريض العروض اخر جزء من الشطر الاول ش من
اوضاعه انه اوقع في اخر عروض كل بيت من الابيات الاصول
حرفا من حروف ابي جاد ليدل على انه كم نوعا من ذلك البحر كالهمزة
مثلا من قوله [illegible] في بيت الطويل فانها تدل على ان عروض الطويل
واحدة لان مدلول الهمزة واحد بحسب الجمل وكالجيم من قوله [illegible]
فتحج في بيت الكامل فانه يدل على ان عروض الكامل ثلث لان مدلول
الجيم ثلثة بذلك الحساب وكذا في ساير الابيات والفرق بين الوضع الاول

وبين

وبين هذا الوضع من وجهين احدهما ان دلالة هذا بحرف واحد
ودلالة ذاك باكثر من حرف واحد وثانيهما ان دلالة ذاك بحسب
اللفظ ودلالة هذا بحسب المعنى فان قلت في قوله واخر العروض
حرف من حروف ابجاد نظر من وجهين احدهما ان ذلك الحرف
ليس اخر العروض في الجميع بل ما قبل في البعض كالهمزة المذكورة
وكالجيم من قوله [illegible] الدليد ونحوهما والثاني ان ذكر قوله من
حروف ابجاد مستدرك لانه ربما من حروف الا وهو من حروف
ابجد فذكره لا فايدة فيه قلت الاول وارد لا محيص عنه الا بان
تلتزم ان المراد به احد الحرفين اما الاخر كما في بيت الكامل ونحوه او ما
ما قبل الاخر كما في الباقي وانما سماه اخرا تجاوزا الاخر والثاني غير
وارد لان في ذكره فايدة جليلة وهي التنبيه على ان دلالة ذلك

الحرف على كمية الاعداد بعض ليست بحسب اللفظ كما في رمز الاعجب
وكما هو مصطلح اهل السياقة فانهم يأخذون من كل كلمة
حرفا ويجعلونه رمزا الثالث الكلمة كالخا من الخمسة والسين من الستة
مثلا بل بحسب العقد الذي هو العدد المدلول عليه بحروف ابجد
فان قلت فما فائدة تخصيصه بالذكر ولم لم يقل بحروف الهجا
قلت لان دلالة الحروف العربية على العدد باعتبار انها على ترتيب
حروف ابجد لا على ترتيب حروف ا ب ت ث ج فان الجيم مثلا
انما يدل على الثلثة لانها ثالث في ذلك الترتيب ولو كان لها دلالة
على العدد باعتبار ترتيب ا ب ت ث ج لكان مدلوله خمسة
لانها خامس في هذا الترتيب والعروض كما عرفت اسم الجزء
الاخر من الشطر الاول اى النصف الاول من البيت وانما سمي بها

تشبيها

تشبيها له بالعروض التي هي الخشبة المعترضة في وسط البيت لانه
بيتهم والجامع بينهما كون كل منهما في الوسط ولذلك استعمل مونثا
والاصحاب يذكرون للتسمية بها وجوها اخرى فمن ارادها فعليه
بمطالعة المطولات م واول حرف من الشطر الثاني على عدة الضروب
والضرب اخر جزء من البيت ش من اوضاعه انه اتى في اول الشطر الثاني
بحرف من حروف ابجد يفيد كمية ضروب ذلك البحر كالجيم من
قوله جنوح الدجى في بيت الطويل فانه يدل على ان ضروبه ثلاثة وكالواو
من قوله وانثني في المديد فانه يدل على ان ضروبه ستة والضرب لغة
النوع وفي اصطلاحهم اسم الجزء الاخير من البيت كما عرفت وانما سمي به
لان البحر يتنوع به وفيه وجه اخر سيجي م وجعلت روي البيت دالا
على عدة الاجزاء والحروف المذكورة هي هذه اب ج د ه و ز ح ط

لا يجب الاصل م

جعل المصنف روي البيت في كل بحر حرفا من حروف ابي جاد بعدد
كمية اجزاء ذلك البحر بحسب الاستعمال الاصل كالحاء من قوله
والمجنح مثلا في بيت الطويل فانه يدل على ان اجزاء الطويل ثمانية
وكالواو الاخير من قوله وزهو في المديد فانه يدل على ان
اجزائه ستة والحروف المذكورة التي مر ذكرها والتي ذكرت
في هذا المختصر المحتاج اليها في بيان كمية الاعاريض والضروب
والاجزاء هي الالف ومدلوله واحد والباء ومدلوله اثنان
والجيم ومدلوله ثلثة والدال ومدلوله اربعة والهاء ومدلوله خمسة
والواو ومدلوله ستة والزاء ومدلوله سبعة والحاء ومدلوله ثمانية
والطاء ومدلوله تسعة وانما اقتصر على هذه الحروف لان الاشياء
التي مست الحاجة الى بيان كميتها لا تزيد على تسعة والروي وهو

الحرف

الحرف الذي يلزم القافية ويسمى به فيقال مثلا القافية لامية
او نونية ونحوهما وفي تعريف القافية مذاهب [illegible] احدها
وهو مذهب الخليل انها من الحرف الاخير من البيت الى اول
ساكن يليه مع الحركة التي قبل الساكن وقيل مع المتحرك
نحو لامها في علامها وثانيها وهو مذهب الاخفش انها هي الكلمة
الاخيرة من البيت كاعلامها باسره وثالثها وهو مذهب قطرب
وهو ابو علي نحوي
انها الحرف الذي تبنى عليه القصيدة فعلى هذا الافرق بين
الروي والقافية ورابعها وهو مذهب ابن كيسان انها
كل ما لزم اعادته في البيت وعند البعض البيت باسره قافية
واستعمالها من القفو وهو الاتباع وانما سميت بها لان بعضها
يتبع بعضا فهي اما بمعنى تابعة او بمعنى متبوعة كعيشة راضية

بمعنى مرضية وقيل الاحسن ان يفصل ويوتى التي في البيت الاول
بمعنى متبوعة لانهما لا يتبع غيرها وغيرها يتبعها والتي في البيت الآخر
بمعنى تابعة لانهما يتبع غيرها وغيرها لا يتبعها واللاتي فيما بين الاول
والاخير فبالنسبة الى ما قبلها بمعنى تابعة وبالنسبة الى ما بعدها
بمعنى متبوعة ثم دحرجت من كل بيت فروع الاصل وجعلت رموز
الفروع بعطي مرتبته من العدد بابجد [illegible] لما صنع للصدر في كل بحر بيانا
على ما التزمه يعلم منه العروض الاولى والضرب الاول من ذلك البحر
واراد ان يبين الباقي من الاعاريض والضروب [illegible] الزام
الايجاز وشغف الاختصار الى ان خرج من كل بيت من الابيات
التي هي الاصول فروعه فحذف شيئا واثبت مكانه احترازا بدل [illegible]
الاول وانقص منه حيث ما يفسد له النظم فصار به الباقي بيتا

اخر يعني البيت الاول في العروض والضرب كلاهما او في الضرب وحده م
ويبقى عروضه عروضا ثابتة لذلك البحر وضربه ضربا ثابتا له
وهكذا يفعل الى ان انتهت الاعاريض والضروب كما حذف
من الشطر الاول من بيت المديد قوله التجني وجئا الى اخر البيت
واثبت مكانه قوله مساواته الى اخره وكما حذف قوله شقاء للجسم
من اخر بيت الطويل واثبت مكانه قوله قد جاد منهما ثم جعل رمز
كل فرع من فروع الضرب حرفا من حروف ابجد تدل على ان ذلك
الفرع في اي مرتبة من العدد بالنسبة الى اصله كالباء من قوله ومنهما
في بيت الطويل فانه يدل على ان الضرب في المرتبة الثانية من العدد
وكالجيم من قوله مداح في هذا البحر ايضا فانه يدل على ان هذا الضرب
في المرتبة الثالثة وكذا اخر الباقي وانما لم يجعل في روى الضرب

اصل البيت في المديد [illegible] في البحر [illegible] واثنى [illegible] حذف [illegible] بعد ما اخلقت [illegible] العتب

الاول ابضا حرفا من حروف ابجاد لبدل على مرتبة من العدد
لانه متنبس بالاولية لكون بيته اول الابيات فلم يحتج الى الدلالة
على مرتبته فان قلت لم لم يجعل روى كل فرع من فروع الاعاريض
ايضا حرفا ما لا على مرتبة من العدد قلت روى فرع الضرب
ممنوع عن ذلك لان التخريج لا يخلو اما ان يقع بعد العروض او قبلها
فان وقع بعدها فالعروض واحدة ليست الا كما في بيت الضرب
الثاني من الهزج وان وقع قبلها فلا يخ اما ان تتغير العروض الاولى
بسببه او لم تتغير فالعروض واحدة ايضا كما في بيت الضرب الثالث فان لم يتغير
من الطويل وان تغيرت فالعروض التي حصلت بعد التغير الاول
عروض ثانية كما في بيت الضرب الثالث من البسيط والتي بعد التغير الثاني
ثالثة كما في بيت الضرب السادس من الكامل وهلم جرا

الى ان ينتهي الاعاريض وانما ترتب التعبيرات وهي التخاريج مرتبة بواسطة
روي فرع الضرب وترتب الاسباب بوجب ترتب المسببات
وخرجت من كل بيت اي من كل بيت لم يجر ضربان فصاعدا
قوله فروع الاصل المراد بالاصل ههنا الضرب الاول وبالفروع
الضروب الباقية قوله والاجزاء التي تركب منها الشعر سبعة اجزاء
خماسيان وهما فعولن وفاعلن وخمسة سباعية وهي مفاعلن
ومفاعلتن ومستفعلن ومفاعيلن وفاعلاتن وليس مفعولات
منها عند الجوهري قوله الاجزاء الاصول التي تركب الشعر منها سبعة
في الصورة وتسعة في الحكم جزآن منها خماسيان وهما
فعولن الذي ليس فرع مفاعلتن بواسطة القطف او فرع مفاعيلن
بواسطة الحذف وفاعلن الذي ليس فرع فاعلاتن بواسطة الحذف وتسعة

مفاعيلن الذي ليس فرع مفاعلتن بواسطة سباعيته وهي متفاعلن
ومفاعلتن ومستفعلن الذي ليس فرع متفاعلن بواسطة الاضمار او
وفاعلاتن وانما قلنا انها تعتبر الحكم لان مستفعلن الذي هو
جزء البسيط محكوم عليه عندهم بانه مركب من سببين خفيفين بعدهما
وتد مجموع ومستفعلن الذي هو الجزء الخفيف مركب من سببين خفيفين
بينهما وتد مفروق كما ستطلع على البحث عند فك البحور بعضها من بعض
وفاعلاتن الذي هو جزء المديد محكوم عليه بانه مركب من سببين خفيفين
بينهما وتد مجموع وفاعلاتن الذي هو جزء المضارع وتد مفروق بعده سببان
خفيفان فكل واحد من مستفعلن وفاعلاتن اثنان حكما وليس مفعولات
من الاجزاء الاصول عند الجوهري بل هو فرع كما ستقف على سره هذا على
قول الجوهري كما مر واما على القول الاكثري الذي عليه جمهور ارباب هذا الفن

مفعولات

ومفاعيلن الذي ليس فرع مفاعلتن بو...

مركب من

مفعولات من الاجزاء الاصول في الاجزاء على هذا ثمانية في الصورة وعشرة
في الحكم فان قلت لم خص سر قول الجوهري وسبب ابانته عن المذهب
الاكثري قلت وجه تخلص الفوائد عن الجبان في كل واد فلت انما عد الجوهري الاجزاء
السبعة من الاجزاء الاصول دون مفعولات لان الجزء الذي هو الاصل
عنده ما كان جزء البيت الدائرة ولم يكن مفعولا الى جزء معتبر وكان ا
في كلام العرب وهذه القيود الثلثة موجودة في كل واحد من الاجزاء
السبعة دون مفعولات لان القيد الثالث منتف فيه اذ ما صله في
كلام العرب مفعولاتن بالتنوين فانه هو فرع مفعولاتن فان قلت
يلزم ان يكون مفعولاتن من الاجزاء الاصول قلت انما يلزم ان يكون منها
اذا كان جزءا وليس بجزء اذ الجزء في اصطلاح علماء هذا الفن عبارة عما
من شانه ان يكون الشعر مقطعا به وهو ليس كذلك بالاستقراء

فالقيد الاول وهو قوله ما كان من ابيات الدائرة يخرج نحو مفعولاتن
وبالقيد الثاني وهو قوله لم يكن منقولا اليه جزء متغير نحو مستفعلن
الذي نقل اليه متفاعلن المضمر وبالقيد الثالث وهو قوله ما كان اصلا
في كلام العرب نحو مفعولات والجمهور يعتبرون القيدين الاولين
فقط ولذلك يعدون مفعولات من الاجزاء الاصول لانه جزء في بيت
دائرة المشتبهة وليس منقولا اليه جزء متغير كما ستعرف في موضعه
وان اختلج في وهمك ان مفاعيلن يرد نقضا على قول الجوهري
لانه غير منون في كلامهم فارح بالك بما قررنا في الخمس ان الاصل
في الاسماء الصرف وعدم الصرف عارض عليها ومما يرجح قول
الجوهري في عدم اطلاقه الاصل على مفعولات انهم بالاتفاق
لا يطلقون الفرع على الجزء المتغير ما لم ينقل الى كلمة موجودة

في كلام العرب

في كلام العرب مهما امكن فان مستفعلن مثلا اذا خبن فهو متفعلن
لا يطلقون عليه الفرع في هذه الحالة معللين بان هذه الكلمة مستعملة في كلامهم
بل ينقلونه الى مفاعلن ثم يطلقون عليه الفرع فاذا كان اطلاق الفرع
على الجزء مشروطا بكونه موجودا في كلامهم فيكون اطلاق الاصل عليه
مشروطا بكونه موجودا فيه اخرى وبهذا ظهر فساد ما ادعاه ان المصنف ممن
اختار قول الجوهري يدل عليه تخصيص ما ذكره بالذكر وتصديه
لجواب سؤال يرد عليه بقوله وليس مفعولات منها عند الجوهري
وقيل انما لم يعد الجوهري مفعولات من الاجزاء الاصول لانه لم
يحصل بتكراره بحر كما حصل بتكرار غيره بحر من باقي الاجزاء
وفيه نظر لانه يلزم منه ان يكون مفعولات فرعا لا اصل له او يكون
لا اصلا ولا فرعا وهذا قول لم يقل به من له ادنى مسكة

في هذا الفن فضلا عن الجوهري واذا عرفت ان الاجزاء الاصول اما
سبعة او ثمانية على الخلاف الواقع فما عداها فهو فرع او زحاف
والشعر لغة العلم وفي الاصطلاح كلام مقفى موزون على سبيل القصد
والقيد الاخير يخرج نحو قوله تعالى الذي انقض ظهرك ورفعنا لك
ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكنه ليس بشعر لان الاتيان
به موزونا ليس على سبيل القصد وهذه الاجزاء تتركب من سبب
ووتد وفاصلة فالسبب نوعان خفيف وهو متحرك بعده ساكن نحو من
وثقيل وهو متحركان نحو لك والوتد نوعان مجموع وهو متحركان بعدهما ساكن
نحو لكم ومفروق وهو متحركان بينهما ساكن نحو قال والفاصلة ايضا
نوعان صغرى وهي ثلث متحركات بعدها ساكن نحو بلغا وكبرى وهي
اربع متحركات بعدها ساكن نحو بلغكم الاجزاء التي مر ذكرها تتركب

من ثلثة اشياء كل واحد منها نوعان فصار ستة احدها سبب خفيف
وهو حرف متحرك بعده ساكن نحو قم وما وثانيها سبب ثقيل وهو
متحركان نحو لك وعل وثالثها وتد مجموع وهو متحركان بعدهما ساكن
نحو لكم وعلى ورابعها وتد مفروق وهو متحركان بينهما ساكن نحو قال
وخامسها فاصلة صغرى وهي ثلث متحركات بعدها ساكن نحو بلغا
وسادسها فاصلة كبرى وهي اربع متحركات بعدها ساكن نحو بلغكم وبعلو
ويجمع هذه الستة قولهم لم ار على راس جبل سمكة واذا عرفت هذا فاعلم ان فعولن
مركب من وتد مجموع بعده سبب خفيف وفاعلن بالعكس ومتفاعلن
مركب من فاصلة صغرى ووتد مجموع بعدها ومفاعلتن بالعكس واما مستفعلن
مركب من سببين خفيفين بعدهما وتد مجموع او من سببين خفيفين
بينهما وتد مفروق ومفاعيلن مركب من وتد مجموع بعده سببان

خفيفان وفاعلاتن اما مركب من سببين خفيفين بينهما وتد مجموع
او من وتد مفروق بعده سببان خفيفان ومفعولات مركب من سببين
خفيفين بعدهما وتد مفروق فان قلت كيف قال المصنف هذه الاجزاء تتركب
من سبب ووتد وفاصلة وكل واحد منها نوعان وهي كما شاهدت لم تتركب
الا من اربعة وهي السبب الخفيف والوتدان والفاصلة الصغرى قلت من ثم
هذه الاجزاء وما يتفرع منها واحد مما يتفرع منها مستفعلن المخبول المنقول الى
فعلتن وهي فاصلة كبرى والفاصلتان صغرى وكبرى هما مركبة من سببين احدهما
ثقيل والثاني خفيف وكبريهما مركبة من سبب ثقيل ووتد مجموع يؤيد ما قلنا
قول المصنف في تعريف القطف حذف سبب خفيف واسكان ما قبله
ويختص بمفاعلتن وليس في مفاعلتن ما يصلح ان يكون سببا خفيفا
سوى تن فعلم ان علتن الذي هو فاصلة صغرى مركب من سببين ثقيل

القطف م

وخفيف فان قال قايل يرد [illegible] فعول وفاعلات المقصوران
ومفعولات الموقوف ومستفعلان ومتفاعلان المذال والان وفاعلان
المسبغ لان كل واحد من اللام الساكن وفلات وعلان وبان ليس
من هذه الاشياء الستة المذكورة فنقول لا يمكن الجواب عنه الا بالتزام احد
الامرين وهو اما ان يكون مراده ان هذه الاجزاء الاصول تتركب من
بعض تلك الاشياء الستة او ان هذه الاجزاء الاصول وما يتفرع منها
تتركب من تلك الاشياء الستة غالبا وجواب اخر وهو ان المراد ان
هذه الاجزاء وما يتفرع منها تتركب من هذه الاجزاء الستة سوى كا
معتبرة واللام الساكن في فعول والتاء الساكن في فاعلات سببان
خفيفان مقصوران ولات الموقوف في مفعولات وتد مفروق
موقوف وكذا الحكم في الباقي ووجه تسمية هذه الاشياء انهم لما

شبهوا بيتا من الشعر ببيت من الشعر بجامع كون كل واحد منهما
لا يتم الا بخمسة اشياء اسباب واوتاد وكل واحد منها لا يتم البيت الشعري
الا به لكل واحد منها لا يتم البيت الشعري الا به لوجود الاشتراك بينهما في
بعض الامور لان اسبابه كاسبابه التي هي الحبال في ان كل واحد منهما
يحمل القطع وفواصله كفواصله التي هي الاثواب في ان كل واحد منهما يحتمل
وقيل في ان كل واحدة منهما يفصل بين الوتدين اما في البيت الشعري
فلان كل شقة من الاثواب واقعة بين الوتدين كما
هي في الخيمة المضروبة واما في البيت الشعري فلان
الفاصلة اما في اجزاء الكامل او في اجزاء الوافر وهي
في كل واحد منهما واقعة بين الوتدين لانا اذا قلنا
متفاعلن متفاعلن متفاعلن يقع متفا الذي هو الفاصلة

القصر وا زياده كا زيادة الف ... في الاوس ... القطف وقيل ان كل واحد منهما يحتمل القطع

الصغرى
بين علن وعلن الذين هما الوتدان وكذا اذا قلنا
مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن يقع علتن الذي هو الفاصلة
بين مفا ومفا الذين هما الوتدان وعروضه كعروضه
التي هي الخشبة المعترضة في وسط البيت في ان كل
واحدة منهما في الوسط وضربه كضربه الذي هو وتغة
من ضرب الخيمة اذا رفعتها في كل واحدة منهما ان
اجزاء ما يتم البيت وهذا هو الوجه الذي وعدنا
لبيانه حين تعرضنا لبيان وجه تسمية الجزء الاخير
من البيت بالضرب وانما وصف احد السببين بالخفيف
والاخر بالثقيل لان المتحركين اثقل في التلفظ من متحرك
وساكن وانما وصف احد الوتدين بالمجموع والاخر

بالمفروق لان المتحركين في الاول مجتمعان وفي
الثاني مفترقان بتوسط الساكن بينهما وانما وصف
احدى الفاصلتين بالصغرى والاخرى بالكبرى لان
المتحرك في الكبرى اكثر والكلمة التي حروفها اكثر اكبر
قوله الوتد يجوز في تائه الفتح والكسر قوله ثلث متحركات
واربع متحركات المختار ان يقال ثلثة متحركات واربعة
متحركات لانها جمع متحرك ولابد من ذكر القاب
العلل وهي الخبن وهو حذف الثاني الساكن
لما كان مقصود المص من هذا المختصر ذكر العلل
المذكورة خاصة وذكر زحاف الحشو احيانا لاجرم
شرع في ذكرهما واردف كل واحد منهما بتعريف

مستقل

مستقل به وانما ذكر الكل بلفظ العلة وان كان بعضها
زحافا تغليبا لان اكثرها علة وهي ثلثة اقسام قسم مخصوص
بالعلة كالوقف والكسف وقسم مخصوص بالزحاف
كالكف والتشعيث وقسم مشترك بينهما كالقبض والاضمار
مجموعهما ما ذكر في هذا المختصر ثلثة وعشرون علة الاولى
الخبن وهو حذف الحرف الثاني الساكن ومكانه اربع فاعلن
فيبقى بعد حذف الفه فعلن وفاعلاتن فيبقى بعده فعلاتن
ومستفعلن فيبقى بعد حذف سينه متفعلن فينقل الى
مفاعلن لان متفعلن غير موجود في كلام العرب ومفعولات
فيبقى بعد حذف فائه معولات فينقل الى مفاعيل ويسمى
كل واحد منها مخبونا ماخوذ من خبنت الثوب اخبنه اذا

إن يالله اى ما يلى الارض من اسافله والاضمار اسكان الثاني
ان كان متحركا العلة الثانية الاضمار وهو اسكان الحرف
الثاني المتحرك كاسكان تاء متفاعلن فيصير متفاعلن فينقل الى
مستفعلن ويسمى مضمرا مأخوذ من اضمرت الكلام اذا اخفيته
او من اضمرت الشيء اذا جعلته دفين الخفة وقيل من اضمرته
اذا اسكنته قوله والاضمار عطف على قوله الخبن وقوله
اسكانه خبر مبتدأ محذوف تقديره والاضمار وهو اسكانه
ان كان متحركا فحذف هو وواو العطف طلبا للاختصار
وكذا قوله وهي الخبن وهو حذف الثاني الساكن يدل
عليه وكذا القول في سائر العلل والطي حذف الرابع
الساكن العلة الثالثة الطي وهو حذف الرابع

الساكن كحذف فاء مستفعلن فيبقى مستعلن فينقل الى
مفتعلن وكحذف واو مفعولات فيبقى مفعلات فينقل
الى فاعلات ويسمى كل واحد منهما مطويا مأخوذ من طوى
الثوب اطويه طيا اذا الفقته والخبل الخبن والطي
العلة الرابعة الخبل وهو اجتماع الخبن والطي اي
حذف الثاني الساكن وحذف الرابع الساكن كحذف
سين مستفعلن وحذف فائه فيبقى متعلن فينقل الى
فعلتن ويسمى كل واحد منهما مخبولا مأخوذ من خبله يخبله
ويخبله بالضم والكسر اذا جعله ناقص الاعضاء
خبن والقبض حذف الخامس الساكن العلة الخامسة
القبض وهو حذف الخامس الساكن كحذف نون فعولن

فيبقى فعول ولم ينقل هذا اللفظ والاولى نقله الى فعال
لان استعمال فعول بلا تنوين غير معتاد في كلام العرب
اللهم الا ان يقال انه قد يوجد في كلامهم اسم على هذه الصيغة
مستعمل بلا تنوين كشعوب بفتح الشين علما للمنية فانه
للعلمية والتانيث يستعمل غير منصرف في كلامهم وكحذف
ياء مفاعيلن فيبقى مفاعلن ويسمى كل واحد منهما مقبوضا
ماخوذ من قبضت الشيء اقبضه اذا جعلته ضيقا
العصب اسكانه ان كان متحركا   العلة السادسة بالصاد   ١ العصب
المهملة وهو اسكان الخامس المتحرك كاسكان لام مفاعلتن
فيصير مفاعلْتن فينقل الى مفاعيلن ويسمى معصوبا ماخوذ
من عصبت الاغصان عصبتها بالفتح والكسر اعصبها

اذا شددت بعضها ببعض لئلا يتحرك والعقص
حذف ساكن السبب ثم اسكان متحركه   العلة
السابعة القصر وهو حذف ساكن السبب
ثم اسكان متحركه كحذف نون فاعلاتن
واسكان تائه فيبقى فاعلاتْ وكحذف نون
فعولن واسكان لامه فيبقى فعولْ ويسمى
كل منهما مقصورا ماخوذ من قصرت الحبل   واحد
اقصره قصرا اذا قطعته وصيرته قصيرا او من
قصرته اذا نقصته او من قصرت الصلوة
اذا اكتفيت ببعضها   والقطع فعل ذلك
في الوتد   العلة الثامنة القطع وهو فعل

الشيئين المذكورين اي حذف الساكن ثم اسكان
المتحرك وهذا الفعل اذا وقع في الوتد يسمى قطعا واذا
وقع في السبب يسمى قصرا كحذف نون مستفعلن ثم
اسكان لامه فيبقى مستفعل فينقل الى مفعولن وكحذف
نون متفاعلن ثم اسكان لامه فيبقى متفاعل فينقل الى
فعلاتن ويسمى كل واحد منهما مقطوعا ماخوذ من قطع
الوتد قطعه اذا نقصت من طوله وانما نقل مستفعل و
متفاعل الى مفعولن وفعلاتن وان كان كل واحد منهما
موجودا في كلام العرب لان استعمالهما مبنيين على
السكون غير موجود في كلامهم فان قلت اليس يجري
الوصل مجرى الوقف فبقي ثلثة ابعد بسكون الها

فلن

قلت هو قليل فلا يصار اليه الا عند مساس الحاجة ولا حاجة
ههنا لان مفعولن ينوب مناب الاول وفعلاتن ينوب مناب
الثاني فان قلت فاما لم تصنع هذا الصنيع في فعولن وفاعلاتن بالك
المقصورين قلت لعون لفظ الافاعيل يقوم مقامهما
بخلاف مستفعل ومتفاعل وايضا فعول وفاعلات المقصوران
لا يقعان الا في الاخر لامتناع اجتماع الساكنين في الوسط
بالنسبة الى كلام العرب ما لم يكونا على حدهما نحو دابة واستعمالهما
مبنيين على السكون مغتفر في الاخر لغرض الوقف بخلاف
مستفعل ومتفاعل فانهما قد يقعان في الوسط فلما انتقلا في
م في الوسط نقلا في الاخر طردا للباب على وتيرة واحدة والكف
ش حذف السابع الساكن العلة التاسع الكف وهو حذف

السابع الساكن كحذف نون مفاعيلن فيبقى مفاعيل
وكحذف نون مستفعلن فيبقى مستفعلُ وكحذف نون فا
علاتن فيبقى فاعلاتُ فينقل الى فاعلاتُ وانما لم ينقل الاولان
لانتفا كلمة بين الافاعيل يقوم مقام الثانى وجواز استعمال
الاول غير منوّن ويسمى كل واحد منهما مكفوفا ماخوذ
من كففت الثوب اكفه اذا جمعت في بلدا ومن كفه بكفه
اذا ذهب بصره م والكسف حذفه ان كان متحركا ش
العلة العاشرة الكسف بالسين المهملة وهو حذف السابع
المتحرك كحذف تاء مفعولات فيبقى مفعولا فينقل الى مفعولن
ويسمى مكسوفا ماخوذ من كسفت الشمس اذا ابعدت عن
بعض هذا على راى القوم وقال جار الله العلامة في الكشاف

عند

عند تفسير قوله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق
الكسف القطع ومنه الكسف في القاب الزحاف في العروض
ومن قال بالشين المعجمة فقد صحّف م والوقف اسكانه
والكسف والوقف يختصان بمفعولات ش العلة الحادي
عشر الوقف وهو اسكان السابع المتحرك كاسكان تاء
مفعولات ويسمى موقوفا ماخوذ من وقف القاري
على الكلمة اذا اسكن اخرها وعلم سبب نقله سبب
علم نقل فاعلان المقصور والكسف والوقف يختصان
بمفعولات لان جزء السباعي الذي سابعه متحرك
منحصر في مفعولات م القطف حذف سبب خفيف
واسكان ما قبله ويختص بمفاعلتن ش العلة الثانية

عشر القطف وهو حذف سبب خفيف واسكان ما قبله
كحذف تن من مفاعلتن واسكان لامه فيبقى مفاعل الى
فعولن ويسمى مقطوفا ماخوذ من قطفت الثمرة اقطفها
اذا جنيتها وهذه العلة مخصوصة بمفاعلتن لان حذف
سبب خفيف من الاخر ثم اسكان متحرك قبله لا يتصور
الا في الفاصلة الصغرى التي في اخر الجزء وهي في مفاعلتن
فان قلت لم ذكر المص في الكسف والوقف كونهما مخصوص
بمفعولات وفي القطف كونه مخصوصا بمفاعلتن ولم
يذكر في الاضمار والصلم مع ان الاول مخصوص والثاني بمتفاعلن
بمفعولات قلت اما في الاضمار فلانه ليس بمخصوص
بمفاعلتن على ما سيجيء في بيان تشعيث على مذهب

الزجاج

الزجاج واما في الصلم فلاشارة اليه لان الالف واللام في قوله
الصلم حذف المفروق للعهد او بدل من المضاف اليه كانه
قال الصلم حذف مفروق مفعولات ولذلك لم يقل حذف
وتد مفروق بالتنكير كما قال الحذ حذف وتد مجموع
الوتد
الحذ حذف وتد مجموع العلة الثالث عشر الحذ وهو
حذف وتد مجموع كحذف علن من متفاعلن فيبقى متفا
فينقل الى فعلن ويسمى احذ ماخوذ من حذذت ذنب
البعير احذه اذا قطعته وهو احذ اي مقطوع الذنب
والصلم حذف المفروق العلة الرابعة عشر
الصلم وهو حذف الوتد المفروق كحذف لات من مفعو
فيبقى مفعو فينقل الى فعلن ويسمى اصلم ماخوذ من صلمت

الاذن

اذنه اصلم اذا قطعتهما وهو اصلم اى مقطوع الاذن والتشعيث

حذف متحرك من وتد فاعلاتن العلة الخامسة عشر التشعيث

وهو حذف متحرك من وتد فاعلاتن الذى وتده عِلا اما

اللام كما هو مذهب الخليل فيبقى فاعاتن فينقل الى مفعولن

او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقى فالاتن فينقل الى مفعولن

ويسمى على كل واحد من الحالين المذكورين مشعثا ماخوذ

من شعثت الوتد اذا دققته فتشعث اى تفرق وكما تشعث

راس المسواك وهذا مذهبان اخران احدهما مذهب

قطرب وهو ان يقطع الوتد فيبقى فاعلتن فينقل الى مفعولن

والثانى مذهب الزجاج وهو ان يخبن فيبقى فعلاتن ثم تضم

عينه فيصير فُعلاتن فينقل الى مفعولن فعلم من هذا

ان الاضمار

ان الاضمار ليس بمخصوص بمتفاعلن والحذف اسقاط

سبب خفيف العلة السادسة عشرة الحذف وهو

اسقاط سبب خفيف كاسقاط تن من فاعلاتن فيبقى فاعلا

فينقل الى فاعلن وكاسقاط لن من فعولن فيبقى فعو فينقل

الى فعل وانما نقل فعو الى فَعَل وان كان كل واحد منهما غير موجود

فى كلام العرب لان حذف الحركة اهون من حذف الحرف وايضا

قد يستعمل فَعَلْ ساكن الوسط للام لانه لا يخ اما ان يقع فى

الاخر او فى غير الاخر فان كان فى الاخر فاسكانه قاعدة مطرد

وان كان فى الاخر فاسكانه جايز اذ ربما يجرى الوصل مجرى

الوقف فيعامل معاملته وكاسقاط لن من مفاعيلن فيبقى

مفاعى فينقل الى فعولن ويسمى كل واحد منهما محذوفا

التسمية ظاهرة وانما عوض الحذف بالاسقاط ولم يعرف
بالحذف كما عرف به سائر العلل تفاديا من ايهام تعريف
الشيء بنفسه والبتر حذف سبب خفيف وقطع ما بقي
العلة السابعة عشر البتر وهو حذف سبب خفيف
وقطع ما بقي اي حذف ساكن وتد ما بقي ثم اسكان متحركه
كحذف تن من فاعلاتن ثم الفه ثم اسكان لامه فيبقى فاعل
فينقل الى فعلن وكحذف لن من فعولن ثم حذف واوه ثم
اسكان عينه فيبقى فع ويسمى كل واحد منهما مبتورا وابتر
ايضا ماخوذ من بترت ذنب البعير بتره اذا قطعته وهو
ابتر اي مقطوع الذنب والجزء حذف جزئين من ا
الشطرين العلة الثامنة عشرة الجزء بالفتح وهو
حذف

حذف جزئين من الشطرين وانما نكر جزئين ولم يقل
الجزئين او لم يقل حذف العروض والضرب لان فيه
مذهبين احدهما ان يحذف جزان لا على التعيين لكن
يشترط ان يكونا من جنس العروض والضرب وثانيهما ان
ان يحذف العروض والضرب فيسمى كل واحد من الجزئين
الذين يتعينان للعروضية والضربية والباقي من البيت
مجزوا واجازا هذه التسمية بناء على مذهب الثانية لان مذهب
الثانية فانه يحذف الجزئين اي العروض والضرب ثم يوضع
جزان اخران موضع العروض والضرب فيهما يتعينان
للعروضية والضربية فيسمى مجزوا واجاز الان المجزو في الحقيقة
الجزء المحذوف وكذا في المشطور والمنهوك ماخوذ من جزأ

الشيء اجزاء اذا جعلته قطعة قطعة   والتشطير حذف نصف
البيت   العلة التاسعة عشر التشطير وهو حذف نصف
البيت فالجزء الاخير وما بقي بعده يسمى مشطورا ماخوذ
من شطرت الشيء اشطره اذا صيرته نصفين
والنهك حذف ثلثي البيت   العلة العشرون النهك
وهو حذف ثلثي البيت فالجزء الاخير وما بقي بعده يسمى
منهوكا ماخوذ من نهكته المرض ونهكه بالفتح والكسر اذا
نقصه وتحقه وقيل من النهك الذي هو المبالغة ومنه
وهذا انسب ومنه قوله عم انهكوا الاعقاب اي بالغوا في   النبي
غسلها وتنظيفها في الوضوء   والترفيل زيادة سبب
خفيف   العلة الحادية والعشرون الترفيل وهو

بزيادة

زيادة سبب خفيف كزيادة تن في متفاعلن فيصير
متفاعلاتن فينقل الى متفاعلاتن ماخوذ من ترفلت
الثوب اذا جعلته طويل الذيل   والاذالة زيادة حرف
ساكن في وتد مجموع   العلة الثانية والعشرون
الاذالة وهو زيادة حرف ساكن في وتد مجموع كزيادة
الف في متفاعلن فيصير متفاعلان وكزيادة في مستفعلن
فيصير مستفعلان ويسمى كل واحد منهما مذالا ماخوذ من
اذلت الثوب اذا اسلبت ذيله   والتسبيغ وهو زيادة
في سبب خفيف   العلة الثالثة والعشرون
التسبيغ وهو زيادة حرف ساكن في سبب خفيف كزيادة
الف بعد تا فاعلاتن فيصير فاعلاتان فينقل الى فاعليان

ويسمى مستبغا ماخوذ من التسبيغ وهو التتميم والتوسيع
وهاتان العلتان تشابهما العصر والقطع في كون المحل واحدا
ويكون الفعل واللقب مختلفين هذا ولم يروى من المصنف
ذكر السلامة وهو بقاء الجزء على حالة الاصل وذكرها
لازم لانها احدى العلل المذكورة في صدر الكتاب

ابتداء الابيات الطويل اصله مفاعيلن فعولن فعو لن مفاعيلن ومنه

مرتين طويل على الليل اذ بت كالنا جنوح الدجا
معقول
والنجم سفاد للجنح طويل على الليل اذ بت كالنا جنوح الدجا
والنجم قد حار مذهبا لطويل على الليل اذ بت هائما
وايقنت ان العذل فلك مدارج لما فزع المرء من ذكر
القاب العلل ونعريفها فشرع في ذكر ابيات البحور وتقطيعها
مبتدئا

مبتدئا بالطويل لابتدائه البحور استعمالا واسلمها من الخزم
والشطر والنهك ونحوها ونحن نشير اولا الى عدة ضوابط
تحتاج اليها اوان التقطيع ثم نخوض في بيان كمية اجزاء كل
بحر ووجه تسميته وكمية اعاريض كل بحر وضروبه وكيفية
تقطيعه وشرح الالفاظ المشكلة في كل بيت وبيان نحوي بعض
بحر
الابيات ثم اذا ال الامر الى تثبيت صورة كل واحدة من الدوائر
الخمس نثبتها في موضعها ثم نبين كيفية تلك البحور المخصوصة بها
من بعض متحاشين من الاطناب راجين من واهب التحقيق
الهام الصواب الضابطة الاولى اذا اريد التقطيع يوضع بازاء
كل سبب من البيت سبب من الافاعيل بازاء كل وتد منه وتد منها
وبازاء كل فاصلة منه فاصلة منها كما نضع بازاء مد في وبازاء دباعلا

وبازاء عن من فولن مد باعاً في اول البيت المديد وكما تضع
بازائه وكل متفاعلن بازاء تلاعلن في اول البيت الكامل الضابطة
الثانية الحرف المشددة يعد حرفين اولهما ساكن وثانيهما متحرك
كما شاهدت في تقطيع مد الضابطة الثالثة التنوين بمنزلة
نون ساكن كما نزل منزلته في باعاً الضابطة الرابعة لا اعتبار
بمطلق الحركة فان المضموم يقوم مقام المفتوح والمكسور
والمفتوح مقام المضموم والمكسور والمكسور مقام المضموم يقوم
والمفتوح الضابطة الخامسة المعتبرة الحروف الملفوظة لا
المكتوبة كما يعتبر الفاء والتاء والجيم والنون دون الياء والالف
واللام في تقطيع فتحت بفاعلن في بيت المديد واذا عرفت ذلك
فنقول اصل الطويل اي اجزائه الاصول التي يقطع بها بيت الكتاب
فعو

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن مرتين وانما سمي طويلا
لانه اطول شعر سمع من العرب فان مصرعي ضربه الاول
ثمانية واربعون حرفا كما في قول ابي الطيب لقد حازني
وجد لمن حازه بعد فيا ليتني بعد وبالبين وجد فان قلت
البين المديد والبسيط كذلك قلت بلى ولكن لم يستعمل
الاول الا مجزوا ولم يستعمل الثاني الا مجزوا ان العروض
والضرب فيهما انقص منه حرفا والانقص انقص وهو فصل
بعضه فاعل من الطول وله عروض واحدة مقبوضة وثلاثة
اضرب الضرب الاول سالم وبيته البيت الاول
طويل على الليل اذ بت كالنا جنوح الدجا والنجم يقفا للجنح
نقطيعه طويلن فعولن عليلي مفاعيلن لاذ بت

فعولن تكاليثا مفاعلن جنوحه فعولن ودجى دبيج مفاعيلن
مبتغا فعولن دالجحنح مفاعيلن والضرب الثاني مقبوض
مثل عروضه وبيته هذا البيت فاحذف منه بقاد الجحنح
فاثبت مكانه قوله قد حار مذهبا لتقطيع التخريج مفدحا فعولن
ومذهبا مفاعلن والضرب الثالث محذوف وبيته طويل
على الليل اذ بت هائما وايقنت ان الغزل افك مدلج تقطيعه
طويلن فعولن عليلل مفاعيلن لاذ بت فعولن تهائمن
مفاعلن وايقن فعولن نان الغز مفاعيلن لافك فعولن مدلج
فعولن قوله ابتداء الابيات اي هذا ابتداء الابيات او ابتداء
الابيات هذا وفي بعض النسخ وابتداؤها الابيات وانما فصل
قوله الطويل عما قبله لانه تفصيل ما اجمل وبعد بدله وقوله

طويل

طويل الى اخره خبر مبتدا محذوف وهو بيته كانه قال الطويل اصله
كذا وبيته هذا وكذا القول في سائر الابيات قوله اصله الاصل
ما يبتنى عليه غيره وفي الاصطلاح عبارة عما ذكر في بحث مفعولات
ومرتين نصب على المصدر يعني فعل ذلك مرة ومرتين ومرادهم مرتين
والليل مبتدا وطويل خبره مقدم وانه ظرف لما مضى منصوب محلا
وعامله طويل وبت فعل من افعال الناقصة واشتقاقه من البيتوته
وكالئا اي حافظا ومترقبا من الكلائة والجنوح بضم الجيم الميل و
والدجا الظلمة وجنوح الدجا كناية من مضي الليل والنجم اما اسم جنس
والمراد الكوكب المطلق او اسم علم والمراد به الثريا والواو في والنجم
للحال وذو الحال اما الضمير الذي في طويل والعامل هو او الضمير
الذي في بت وعامله الفعل الناقصة او الضمير الذي في كالئا

عطف على نصب ان ... الجنوح

او الجنوح والعامل على كلا التقديرين الكالي وينقاد اي يطيع

الجنح طائفة من الليل اي بعض منه وانقياد النجم للجنح كناية عن عدم

مضي الليل ويقول مشتكيا عن طول ليلة الفراق لطال على الليل

حين امسيت حافظا منتظرا مضي الليل والحال ان الكوكب

او الثريا كان مطيعا البعض الليل لا يغرب فينقضي بسبب غروبه

الليل والعرب لقلة اهتمامهم باحوال الفلك وكيفية سير الكواكب

فاعل تقضي

تزعم ان الثريا تطلع في اول الليل وتغرب في اخره قال يواصلني وما بالنجم ميل الشاعر

ويهجرني اذا ما النجم مالا اي يواصلني المحبوب في اول الليل ويهجرني

فى اخره قوله فلحار من الحيرة ومذهبا اما مصدر بمعنى الذهاب

وانتصابه على التمييز من نسبة حار او اسم مكان وانتصابه على

الظرف

الظرفية اي كالحار في مكان الذهاب وكون النجم متحيرا من جهة الذهاب

كناية عن عدم زوال الليل اي والحال ان النجم كان متحيرا من جهة الذهاب

لا يقدر ان يتحول ويزول بسببه الليل ويجوز ان يكون حار

من الحور وهو الرجوع ومذهبا منصوب بنزع الخافض اي

والحال ان النجم قد رجع من المذهب قوله هائما اي متحيرا من العشق

وايقنت اي علمت يقينا والعزل الملامة واللاحي الكذب والمذاح

الذي يمدح عدوه يقول طال على الليل حين بت متحيرا لغاية

العشق وعلمت بلا اشتباه ان الملامة الذي عذلوني به كذب

يقوله عدو ولسان اعدائه والله اعلم بالصواب المديد

اصله فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن مرتين اصل

المديد فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن مرتين وهو فعيل بمعنى

مفعول مرال لمن ويسمى تبرالامنلاد صلده بالاجزاء الثابتة
وقبل الامتلاد كل جزء من اجزائه الساعية بسببين خفيفين
وهما فادن ولها عاد بعض ثلث وستة اضرب عروضه الاولى
مجزوة ولها ضرب واحد مجزو مثلها وبيته مدتا باغاني النجني
وكجا وانثني بثنيه بثنيه وهو تقطيعه مدتا با فاعلاتن فتجي نا
فاعلن في وكجا فاعلاتن وانثني بث فاعلاتن نبيه فاعلاتن هن
وهو فاعلاتن وعروضه الثانية مجزوة محذوفة ولها ثلثة اضرب
واحدها وهو الثاني من الاصل مجزو ومقصور وبيته مدتا باعا
فيما وانه بعد ما اغلقت باب العتاب تقطيعه مدتا با فاعلاتن
فيما فاعلن وانه بعد ما اغ فاعلاتن لقت با فاعلن لعتاب
فاعلات وثانيها وهو ثالث من الاصل مجزو محذوف مثله

كاذهني

عروضه وبيته هذا البيت ذا وضعت موضع قوله العتاب
قوله الحرج وتقطيعه كتقطيعه الا ان الضرب هذا وهو الحرج
فاعلن وثالثها وهو الرابع من الاصل ابتر وبيته هذا البيت اذا
ابدلت قوله اغلقت باب الحرج بقوله مالي لا تعادي
التخرج بعد ما فاعلاتن نا الاب فاعلن عادي فعلن
الثالثة مجزوة محذوفة مخبونة ولها ضربان احدهما وهو خامس
الاصل مجزو محذوف مخبون مثل عروضه وبيته مدتا باعا في
تجنبه هيج الشكوى تجنبه   مدتا باعن فاعلاتن في تجن
فاعلن نبهي فعلن هيج شك فاعلاتن وا تجنب فاعلن نبهو
فعلن وثالثها وهو سادس الاصل مجزو ابتر وبيته هذا البيت
مبدلا قوله الشكوى تجنبه بقوله الاوصاب نا ناوي

التحرج مسيل وفاعلاتن او فاعلاتن صاب انه فاعلن ناوى فعلن
مديا عالباع القدراع ومده في التجوى كناية عن التمكن فيه من قوله
فلان مديد الباع في الامر العلاني اي متمكن فيه ويجوز ان يكون المراد
بالباع اليد ومعناه الطال الى ما لي التحيز والتحيز تفعل من الجنابة
ولج من اللجاج وهو العناد وانثنى رجع ويثنيه يحمله على الرجوع
وهي اما جملة حالية وذو الحال ضمير انثنى او استيناف كان سائلا
يسأله حين قال وانثنى اي شيء يثنيه فقال يثنيه تيه وزهو والتيه
الكبر والزهو الفخر وقيل حسن المنظر مناوايه المناواة هي المقاومة
وقيل المعاداة واصلها من النوء مهموز اللام وهو النهوض الخصومة
وملوما اغلقت مصدرية والحرج الذنب او ضيق القلب وفي
بعض النسخ الفرج وهو انكشاف الغم والاول انسب ويجتنبه

اي جنابه

اي جنابه واخذه جانبا وهيج حرك وهي اما حالية وقد منهما مقدر في
او استيناف والشكوى مصدر بمعنى الشكاية والاوصاب جمع
وصب بفتحتين وهو الداء وناوى فعل ماض من المناواه
البسيط اصله مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين

ابسط رجاك بالايام مبتهجا   واغنم من الانس قبل الشيب ما سنحا

اصل البسيط مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن وهو بعينه
مفعول سمي به لانبساط الاسباب الخفيفة في صدر كل جزء من
اجزائه وله ثلث اعاريض وستة اضرب   الاولى المخبونة
ولها ضربان احدهما مخبون كعروضه وبيته ابسط رجاك
بالايام مبتهجا   واغنم من الانس قبل الشيب ما سنحا

ابسطر حيا مستفعلن الدبل فعلن اييام مت مستفعل تهجر فعلن
واغنم منل مستفعل الس قب فاعل الشبيبا مستفعل سيخاذ ثانيهما
مقطوع ويبنه هذا البيت موضوعا موضع قوله سنحا قوله
شيبا هذا اللفظ شيبا فعلن مجزوه ولها
ثلثة اضرب احدها وهو ثالث الاصل مجزو مذال ويبنه ابسط
رجاء الوصل كذبت فيه ظنون فتاهت في لجاج ابسط
ان الوص فاعلن لن كذ نبت مستفعل فيه ظنو مستفعل
ترفتاها فاعلن هت في لجاج مستفعلان وثانيهما وهو رابع الاصل
مجزو وشل عرو ضه ويبنه هذا البيت معوضا عن قوله فتاهت
في لجاج قوله تروى من صدى المحزع نن تر وفاعلن
وى من صدى مستفعلن وثالثهما وهو خامس الاصل مجزو

مقطوع

مقطوع ويبنه هذا البيت محذوفا عنه قوله تروى من صدى
مثبتا مكانه زند الساهي الحزع نن تر وفاعلن دساهي
مفعولن مجزو مقطوع ولهما ضرب واحد
وهو سادس الاصل مجزو مقطوع كعروضه ويبنه ابسط
رجا مع الاوجال وارف نضارة غصن ذاوي ابسط
رجا مستفعلن ان مع فاعلن اوجالي مفعولن وارف نضا
مستفعل رة غص فعلن نن ذاوي مفعولن رجاء هو
الامل مفعول ابسط ومبتهجا فرحا حال من ضمير ابسط والباء في
بالايام متعلق بمبتهجا والمراد بالايام اما ايام الانس بالاحباب
ويدل عليه قوله من الانس وايام شبابه ويدل عليه قوله
قبل الشيب واغنم من الغنم بالضم والسكون وهو وجدان الغنيمة

أي

دسنح عرض وما مفعول اغنم ومن بيان لما والشيب بياض الشعر
وشيب من الشوب وهو الخلط أي شيب الماء باللبن إذا خلطه
يقول لطول املك فرحا بأيام شبابك او بأيام استغناءك بالمال
واغنم ما عرض لك او ما خلط بك من حصول الآن بهم
قبل حلول المشيب لمعيب لم يعلم الطلوع الامر ووفقه د رمز فابل
وقال احسن المقال   تغيب الغانيات على شيبي ومن لي ان امتع
بالمعيب   لوصل ما متعلق بابسط او بالرجا وكذبت
مجرورة المحل على انها صفة لوصل و في فيه اما متعلق بكذبت
او بالظنون وضميره اما راجع الى الرجا او الى لوصل والظن
الاعتقاد الراجح من اعتقادي طرفي الحكم وتكذيبها نسبتها
الى عدم مطابقتها للواقع يقول طول املك لحصول وصل
كذبت

كذبت الظنون التي ظننت في حق حصوله فعاملت تلك الظنون
بتكذيبها وتكذيبك في عنادها قوله تروي صفة ايضا للظنون
وفاعله الضمير المستكن الذي هو راجع الى الظنون ومفعوله
محذوف وهو اما من حصل منه الظنون او الراجي او المخاطب
يقال سقاه فروّاه اي اشبعه والصدى العطش يقول طول املك
لوصل كذبت فيه الظنون التي تروي الظان او الراجي وتريحه
من العطش اي طيب الوقت بتلك الظنون سواء كانت صادقة
او كاذبة كقوله منى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا
بها زمنا رغدا قوله تردي اي تمنع صفة ايضا للظنون والتاء هي الفاعل
يقول طول املك لوصل كذبت الظنون في حصوله التي تردي وتحكم
من ليس هو في نسبتها الى الكذب قوله الا رجا الجمع وجل وهو الخوف ومع

اما حال كما بين جاء زيد مع عمرو اى مصاحبا له واما ظرف ثم اما بمعنى
عند كقوله جئت من معه اى من عنده او بمعنى بعد كقوله تعالى ان مع
العسر يسرا اى بعده والاوجه الثلاثة منقولة عن المبدل اى وارقب
اى انتظر في نضارة الغصن صبحى ورقة طريا وذا ويابس بقول طول
املك في حال كونك او عند كونك او بعد كونك خائفا من عدم
نجح ما تمنيناه وانتظر ان يصبح غصن ما نرجوه غصنا طريا بعد كونه
يابسا ذابلا وهذه الابحر الثلاثة مخصوصة بدائرة تسمى المختلفة
بكسر اللام وبعض الناس يسميها الدائرة المختلفة ولكل وجه وكذا
سائر الدوائر تستعمل مضافة او موصوفة وانما سميت بها لان اجزاء
كل واحد من ابحرها مختلفة بعضها سباعي وبعضها خماسي وقيل لان سباعي
كل واحد من ابحرها يخالف سباعي الاخر وسبب اجتماعهن فيها وجب

فك بعضها من بعض نشاو بينها في كمية الحروف وحركاتها وسكناتها
والحلقة المدورة التي ترسم على محيط الدائرة علامة المتحرك والخط الف
المستقيم علامة الساكن والدائرة في اصطلاح علماء الهندسة شكل
مسطح يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة
منها اليه متساوية وتسمى تلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط
محيطها والشكل المسطح ما احاط به حد واحد او اكثر والحد النهاية
والدائرة في اصطلاح العروضيين عبارة عن ذلك الخط المحيط
مرقوما عليه العلامتان المذكورتان وغرضهم من وضعها سرعة
الوقوف على الفك والبحر لغة الشق والمتسع ابن بحر من اذن الناقة
اى شققتها وبحيرة الناقة المشقوقة الاذن بحيرة وكان من عادة العرب
ان الناقة اذا انتجت سبعة ابطن شقوا اذنها وسيبوها فلم تركب ولم

ولم يحمل عليها وفرس بحر اذا كان واسع الجري والبحر الذي هو
خلاف البر الذي اما الشعر فلا الارض ولا اتساعه وكذا البحر الذي نحن بصدده
لان بعض البحور ينشو من البعض كما سننبهك هذه توقف العقل ولان
الفروع تنشو من الاصول او لانه متسع اذ ما من بحر الا وله شعب
وتفاريع كثيرة يكاد يفوتها الحصر والنسبة بين البحر والشعر ان البحر
اعم من الشعر مطلقا لانه يستلزم البحر دون العكس لوجود البحر في
الالفاظ المهملة الموزونة المقفاة وانتفاء صدق الشعر عليها
لعدم كونها كلاما فاذا اردت فك بعض البحور من البعض
فانظر الى الدائرة التي هي مخصوصة بها وارد كل واحد منها
الى اصله الذي عرفت ثم فكه وهذه صورة الدائرة المدبرة
ينفك من الطويل من لام فعولن الاول والطويل من المديد

من عين فا

من عين فاعلن الاول البسيط من الطويل من عين مفاعيلن الاول والبسيط
من عين مفاعيلن الاول والطويل من البسيط من عين مستفعلن
الاول والبسيط من المديد من فا فاعلاتن الاول والمديد من البسيط
من فا فاعلن الاول   الوافر اصله مفاعلتن ست مرات

توافر بالمنى وجنيت رطبا   جنى مواصلاتك غير داو
اصل الوافر مفاعلتن ست مرات سمي به لوفور الحركات فيه
اي لكثرتها وله عروضان وثلاثة اضرب   الاولى مقطوفة
ولها ضرب واحد مثلها مقطوف وبيته توافر بالمنى وجنيت رطبا
جنى مواصلاتك غير داوي   توافرتل مفاعلتن سنى جنى
مفاعلتن رطبا فعولن جنى مو مفاعلتن صلاتك مفاعلتن

وذاوى فعولن مجزوء ولها ضربان احدهما وهو ثاني
الاصل مجزوء كعروضه وبيته تواقر خط ذى امل وبيت عطفكم اربا
تواقر خط مفاعلتن ظل ذى امل مفاعلتن وبيت عطفكم مفاعلتن
كم اربا مفاعلتن وهو ثالث الاصل مجزوء معصوب وبينه هذا
البيت مبدلا مصراعه الثاني بقوله وصار وصالكم هرجا
هذا المصراع وصار وصالكم مفاعلتن هرجا مفاعيلن
تواقر اى تكاثر وكمل والمنى جمع منية وجنيت من جنى الثمرة اذا جمعها
الجنى فعل بمعنى مفعول وهى الثمرة المجتناة منصوب
بجنيت ... حال الان منه والخط النصيب والجد
وبيت سهل وعطفكم ميلكم ... مكم للتعظيم
اى رباعطبا وهرجا اى ناهرج وهو الكثرة ◦ الكامل

الكامل

وكملت لا احد يفوقك فانتهج طرق السيادة فى علوك واستوِ
اصل الكامل متفاعلن ست مرات سمى به لانه اكمل البحور ضربا
وقيل لانه اكملها حركة وله ثلث اعاريض وتسعة اضرب
سالمة ولها ثلثة اضرب احدها سالم كعروضه
وكملت لا احد يفوقك فانتهج طرق السيادة فى علوك واستوى
وكملت لا متفاعلن احد يفو متفاعلن قك فانتهج
متفاعلن طرق السيا متفاعلن دة فى علو متفاعلن وك واستوى
متفاعلن وثانيهما مقطوع وكملت لا احد يفوقك فى على
وطلعت فى افق الكمال ... وكملت لا متفاعلن احد
يفوقك متفاعلن تك فى علن متفاعلن وطلعت فى متفاعلن ا

فقلت

منفاعلن لشهابن فعلاتن وثالثها احذ مضمر وبيته بيت الضرب
الاول اذا وضع موضع قوله التشابه الى اخره قوله العلى سببا الى الفلج
التخريج طرفل على متفاعلن سببين الى متفاعلن فلجي فعلن
الثالث محذ ولها ضربان احدهما وهو رابع الاصل الخذ
كعروضه وبيته وكملت لاحد بعوقك شرف وعود كقل الصعدا
وكملت لا متفاعلن احد بعوقك متفاعلن قلك في فعلن
شرفن وعو متفاعلن كفكص متفاعلن صعد افعلن وثانيهما وهو
خامس الاصل احذ مضمر وبيته هذا البيت مغيرا قوله ويحود
الى اخره بقوله ويصعد سر الوجه التخريج شرفن وتص متفاعلن
فذ بيرل متفاعلن وجي فعلن مجزوة ولها اربعة
اضرب احدها وهو سادس الاصل مرفل وبيته هذا البيت

اما البدل

اما البدل قوله في شرف الى اخره بقوله فاقنع الحنوا لمساوي
التخريج فكففص متفاعلن حفلمساوي متفاعلان
وهو سابع الاصل مجزو مذال وبيته هذا البيت اذا عوضت عن قوله
فاقنع الى اخره قوله فاسمح بالحكم المجاز التخريج فكففصل متفاعلن
حكمل المجاز متفاعلان وثالثها وهو ثامن الاصل مجزو كعروضه
وبيته وكملت لا احد له امل الغير ابنج وكملت لا متفاعلن
احدن لهو متفاعلن امل الغي متفاعلن رابنجو متفاعلن
وهو تاسع الاصل مجزو مقطوع وبيته وكملت اذ طحت
كووس مداك فاروو علط وكملت اذ متفاعلن طحت
كوو متفاعلن سمدا كفار متفاعلن وو علطي فعلاتن
لا احد بعوقك حال من ضمير كملت وانتهى لسلك وطرق

الشبادة مفعوله واستوى امر من الاستواء وهو الاستقرار وفي
متعلق به وافق الكمال مستعار من افق السماء وهو لغة جوانبها
وفي اصطلاح اهل الهيئة هو الدائرة العظيمة الفاصلة بين الظاهر
والخفي من الفلك واحد قطبيها سمت الراس والاخر ما يحاذيه
من تحت الارض والشهاب بكسر الشين الكواكب حال من ضمير طلعة
وسببا حال من الطرق والفلج بفتح الفاء وسكون اللام الظفر
وتعديته بعلى وبنفسه يقال فلج على خصمه وفلجه اى ظفر به
والاسم الفلج بالضم اى فاسلك طرق العلى في حال كون تلك
الطرق موصلة الى الظفر بالمراد وعود من عود تذكر اذا جعله
عادة له وهو فعل ماض مبني للمفعول اما عطف على كملت
واما حال عن فاعل كملت او عن مفعول بفوقك وقد

مقدرة

مقدرة وجعلها من الابواب الدعائية لانه يلزم منه عطف
الجملة الانشائية على الخبرية اللهم الا ان يوضع موضع الواو فاء
ويكون كلمة دعاء والصفد بفتحتين العطاء وتصفد من الاصفاد
وهو الاعطاء اى تعطي المال وتهب وانما ترك مفعوله لتعميم
فان قولنا فلان يعطي اعم شمولا من قولنا يعطي الدرهم ونثر الوجه
حال من فاعل تصفد واصله نيور اجتمعت الواو والياء و
سبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء
والقمع الاذلال والحنق بفتح الحاء وكسر النون صفة مشبهة
من الحنق بفتحتين وهو الغيظ والمناوي المعادي والحكم جمع حكمة
وهي القول الصحيح والفعل الصحيح والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع
له والمراد به هاهنا الذي لا ثبات له اى خل الاشياء المجازية التي

لا يفارقها الى وال رحل نفسك بالحقايق لتعيشة التي يوافقها
لكمال مستعينا بالحكمة التي من يوتاها فقد اوتي خيرا كثيرا وينجح من
انجح حاجته اذا اسعفها يستعمل لازما ومتعديا ويجوز ان يكون
من نجح واللام في له متعلق به واللام في لغيرك بمعنى من متعلق
بالامل وينجح وطفحت امتلأت والكووس جمع الكاس ولا يقال
للاناء كاس الا اذا كان فيه شراب فاسمه جام والندى العطا
وارووا امر من الري وهو الشبع من الماء ونحوه وعاطا امر من
المعاطاة وهذان البحران مختصان بداىرة تسمى داىرة المؤتلف
بكسر اللام وانما سميت بها لائتلاف الاجزاء السباعية في كل واحد
من بحرها لانها لما كانت كلها سباعية وكل واحد منها مركب
من وتد وفاصلة الصغرى صارت كان بعضها ايتلفت

بعض

الداىرة اذا اردت

من الوافر

علن من مفاعلتن

الاول ولما انعكست العكس فابدا من عين علن من مفاعلتن
الاول الهزج اصله مفاعيلن ست مرات هزجتم اودنانا
برى حثمانه الوجد   انما سمي به لان العرب كثيرا تهزج به اي تغنه
وهو له عروض واحدة مجزوة وضربان احدهما مجزو ومثل عروضه
وبيته هزجتم اذ دنانا برى حثمانه الوجد   هزجتم اذ مفاعيلن
دنانا ان مفاعيلن برى حثما مفاعيلن نهل الوجد مفاعيل
وثانيهما مجزو محذوف وبيته هذا البيت انا القب مصراعه
الثاني واثبت مكانه قوله بري من عتاب   هذا المصرع

برئين من مفاعيلن عنا فعولن   هزجتم من هزج انا اصلح
اى صحتم على العاشق الذى صفته كذا اسبب دنوة منكم ودنا
قربنا بعيد وبرى نحف ونحف صفتنا والجثمان الجسد
والوجد الم العشق والبرى فعيل بمعنى الفاعل من البراة يقال
فلان برئ من العيب اى بعيد منه   الرجز اصله مستفعلن
ست مرات
رجزيان مالوالنا عن موعد هاجت بلابل الفواد المنهوى
اصل الرجز مستفعلن ست مرات سمى به لكثرة لحوق العلل
بجزئه كالقطع والجزء والنهك والشطر فان الرجز علة تصيب الابل
ولد اربع اعاريض وخمسة اضرب   للاول
ولها ضربان احدهما سالم كعروضه وبيته رجزيان مالوالنا

عن موعد هاجت بلابل الفواد المنهوى   رجزيا
مستفعلن مالوالنا مستفعلن عن موعد مستفعلن هاجت بلا
مستفعلن بل الفوى مستفعلن د المنهوى مستفعلن وثانيهما
مقطوع وبيته مقطوعا   هذا البيت موضوع لموضع
شطره الثانى   فالخلف من احبابنا محبوبا   هذا الشطر
فالخلف من مستفعلن احبابنا مستفعلن محبوبو مفعولن
مجزوءة ولها ضرب واحد مجزوء مثلها وهو
ثالث الاصل وبيته من الشطر الاول هذا البيت ملحقا باخره قوله
فلن تجى   هذه الكلمة فلن تجى مستفعلن
مشطورة ولها ضرب واحد مشطور وهو رابع الاصل وسمى
كلاما شافيا فى عروضى المشطور والمنهوك وضربيهما وبيته رجزى

ثالث الثاني عشر من مشطور رجز فاستفعلن مع الثالث مستفعلن
الرابع
عن من عدم مستفعلن من مشطور منهوكه ولها ضرب واحد مثلها
منهوك وهو خامس الاصل ... رجز بحسب الوزن تقطيعه
رجز مس متفعلن والهي مستفعلن فان تات بهات الحديث
عن عروض المشطور والمنهوك وضربهما ثلث في كل واحد منهما
وجوه اما في المشطور فقيل عروضه وضربه شيء واحد وهو
الجزء الاخير وهو الاصح وقيل عروضه الجزء الاخير ولا ضرب
له وقيل بالعكس وقيل عروضه الجزء الاول وضربه الجزء الثاني
والجزء الثالث له زيادة كالاذالة والترفيل وقيل عروضه الجزء
الثاني لانها لما استحقت نصف هذا الجزء ولا نصف له صحيح نسخة و ا
بكماله وهذا مثل قول الفقهاء فيمن طلق امراته نصف تطليقة

انه يلزمه

انه يلزمه تطليقة كاملة لعدم تنصيفها وضربه الجزء الاخير
واما في المنهوك فقيل فيه الوجوه الثلثة الاول وقيل عروضه
الجزء الاول وضربه الجزء الثاني سواء كان منهوك الرجز او منهوك
المنسرح وقيل في منهوك الرجز كذلك دون منهوك المنسرح لا خلاف
اجزائه قوله اي قل الرجز بريد عني والفاء في فان للتعليل وكذا
في فما تحسب واللام في لنا متعلق بالموعد وهو مع ... حال
عن الموعد وهاجت تحركت والبلابل جمع بلبال وهو الغم
والمهوى الساقط في الهوة وهي الحفرة العميقة ومفعول لن ترج
محذوف اي لن ترج وفاءهم بالموعد والموعد مصدر بمعنى الوعد
وتحسب بمعنى كاف وهو خبر مبتدا محذوف يدل عليه الزجر اي
الزجر كاف للوله والوله جمع واله وهو الذي ذهب عقله

الرمل اصله فاعلاتن ست مرات

مرمل من وصل غر واثب وثنايا اللثث محب فيه ثاوي

[illegible]

اصل الرمل فاعلاتن ست مرات سمي به لانتظام اوتاده بين
اسبابه كالحصير الذي نظم بالسيور ويقال رملت الحصير وارملته اذا
نسجته وله عروضان وستة اضرب محذوفة ولها
ثلثة اضرب اولها سالم وبيته مرمل من وصل غر واثب وثنايا اللثث
محب فيه ثاوي مرمل من فاعلاتن وصل غر رن فاعلاتن
واثبن فاعلن وثنايا لل فاعلاتن محبن فعلاتن فيه ثاوي فاعلاتن
وثانيها مقصور وبيته هذا البيت سوى لا قوله محب الى الحر قوله

[illegible]

محب الى الحر بقوله مروي بالشراب التخريج مروين
فعلاتن بشراب فاعلاتن وثالثها محذوف مثل عروضه وبيته
هذا البيت اذا حذف قوله مروي بالشراب واثبت مكانه
مروع بالفجع التخريج مروعن فعلاتن بلفجع فاعلن
عروضها الثانية مجزوة ولها ايضا ثلثة اضرب احدها وهو رابع
الاصل مسبغ وبيته هذا البيت اذا وضع موضع قوله واثب الى
اخره يتشكى طول البعاد التخريج يتشكي فعلاتن طول بعا
فاعليان وثانيها وهو خامس الاصل مجزو مثل عروضه وبيته
هذا البيت اذا اثبت مكان قوله يتشكى طول البعاد قوله ماله
في الحسن شبه التخريج ماله في فاعلاتن حسن شبهوا
فاعلاتن وثالثها وهو سادس الاصل مجزو محذوف وبيته هذا

البيت محذوف وفاسد قوله ما له في الحسن شبيه او موضوعا مكانه
قوله واصل حبل النوى المحزج واصله حب فاعلان لسنوا
فاعلن مرحل و هو من لا اد له خبر مبتدا محذوف وهو
العاشق وكذا محب وثار ومروكى ومروع ومشكى واصل اذا
رفع وغر بكسر العين اى مغرور وصفة موصوف محذوف وهو
المعشوق وكذا واثب واصل ناجح وما له في الحسن شبه والواثب
من وثب من مكانه اذا طفر والنافر والمقيم وفي فيه متعلق
به وضمير فيه راجع الى الاحباب المدلول عليه كقوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى اى العدل والمرو اسم مفعول من التروية
وهي الاشباع بالماء ونحوه والشراب الذى يروى من بعيد وجب
ماء والمروع اسم مفعول من الروع وهو التخويف والاعجاب
يقول

يقول راعنى هذا الشى بحسنه اى اعجبنى به الغنج بالغين المعجمة وا
الفتحتين او بالضمتين الدلال وفى بعض النسخ الغنج بالعين المهملة
والفتحتين وله ايضا وجه لانه جمع عنجة وهي عصارة الهودج وهي ما
يخاف منه العشاق لانه من الات الرحيل وامارات الفراق يوجع
قوله الابيوردى ومن مخافة بين كنت احذره لا اذكر القد كيلا اذكر
البانا فهل ترى يا هديم العيس غادية ام لا فقد انست عيناى
الظعانا البين الفراق والبان شجرة يشبه بها القد وهديم علم رجل
واصحاب الابيوردى والعيس الابل البيض والغادية الذاهبة
غدوة وانست شاهدت والاظعان جمع ظعن بالضم وهو الهودج
طول ابعاد منصوب بنزع الخافض او مفعول له والابعاد مصدر
محذوف الفاعل والمفعول اى العاشق الباقى بلا زاد من وصل العشوق العاشق

المعز ور يشكي من طول بعاد المعشوق اياه والاجل طول بعاده
اياه والحبل منصوب بواصل والنوى الفراق
مخصوصة بدايرة تسمى دايرة المجتلب بفتح اللام وانما سميت بها
لان اجزاء بحرها مجتلبة من اجزاء البحر الدايرة الاولى مفاعيلن
من الطويل ومستفعلن من البسيط وفاعلاتن من المديد وهذه
صورة الدايرة الرجز ينفك من الهزج من عين مفاعيلن الاول





والهزج من الرجز من عين مستفعل
الاول والرمل من الهزج
من لام مفاعيلن الا ول والهزج
من الرمل من عين فاعلاتن الاول والرمل من الرجز من تا مستفعلن
الاول والرجز من الرمل من تا فاعلاتن التسريع اصله

مستفعلن

مستفعلن مستفعلن مفعولات مرتين
اسرعت في اثارهم جاهدا ولجت صبرا يستميل المنا و
اصل التسريع مستفعلن مستفعلن مفعولات مرتين وهو يفتعلن
فاعل وسمي به لسرعة لفظه حين اتصلت الاسباب بالاوتاد
وله اربع اعاريض وستة اضرب مطوية مكسوفة
ولها ثلثة اضرب احدها مطوي موقوف وبيته اسرعت في
اثارهم جاهدا ولجت صبرا يستميل المناو اسرعت في
مستفعلن اثارهم مستفعلن جاهدن فاعلن ولجت صبـ مستفعلن
رن يستمي مستفعلن المناو فاعلان وثانيها مطوي مكسوف وبيته
هذا البيت اذا وضع موضع قوله صبرا الى اخره قوله ذل القبر انا
اوتبوا التخريج دل ولجت مستفعلن لصطبر مستفعلن

او وبوان علن وثالثها اصلم وبيته هذا البيت انا وضع انا حذف

المصراع الثاني موضع مصراعه الثاني قوله واصلت اساد بادلا

هذا المصراع واصله اس مستفعلن آذن باد مستفعلن

لاحي فعلن   مخبولة مكسوفة ولها ضرب واحد

مثلها وهو رابع الاصل وبيته اسرعت في اثارهم ولها ان اعدل

الهيمان ما ابعدا   اسرعت في مستفعلن اثارهم مستفعلن

ولهن فعلن ان اعدل مستفعلن هيمان ما مستفعلن بعد فعلن

مشطورة موقوفة ولها ضرب واحد مثلها

وهو خامس الاصل وبيته اسرعت في اثارهم واشوقاه

اسرعت في مستفعلن اثارهم مستفعلن واشوقاه مفعولات

مشطورة مكسوفة ولها ضرب واحد مثلها

وهو سادس

وهو سادس الاصل الاصل وبيته اسرعت في اثارهم فا شجوا

اسرعت في مستفعلن اثارهم مستفعلن نا شجوى

مفعولن قوله اسرعت من الاسراع وهو العجلة والاثار جمع اثر

بفتحتين وهو ما بقي من رسم الشيء وجاهدا اي مجدا حال من ضمير

اسرعت وكذا واخيت وواصلت وقد قبلهما مقدرة وكذا ولهاً

وفا شجو وكذا قوله ان اعدل الهيمان ما ابعدا وقوله واشوقاه تقديرها

فابلا ان اعدل الهيمان ما ابعدا وقائلا واشوقاه قوله واخيت

يجوز ان يكون من المواخاة بالواو وقوله التوحيد من قولهم

واخي فلان وما ادري ابن واخي هلك اي ابن توحيد ويجوز

ان يكون من المواخاة بالهمزة لان المواخاة بالواو يجيء بمعنى المواخاة

بالهمزة ولكنها لغة ضعيفة يقول آخيت فلانا واخيته اذا اتخذته

اما الك ويستعمل منصوبة المحل على انها حال من صغر صبرا من هو لك
استعمله اذ اجعله مابلا اليك والمناوى المفارق او المعادى منصوب
يستعمل سقط باوه كما سقط فى قوله تعم الكبير المتعالى والتاويب
سير النهار كله والاساد سير اليوم والليل كليهما والادلاج السير
فى اول الليل والجيمان بسكون الباء بناء المبالغة من هام اذ تحير
فى العشق والوله بفتح اللام ذهاب العقل وانتصابه على انه تميز او على
مفعول له ويجوز ان يكون حالا لانه مصدر قد يجيء حال كما فى قوله
اتيته ركضا ومشيا اى راكضا وماشيا انتهى الخ

المنسرح اصله مستفعلن مفعولات مستفعلن مرتين

سرحت طرفى فى حسن ذى غنج جنت بالباب الورى وهوى

اصل المنسرح مستفعلن مفعولات مستفعلن مرتين

سمى

سمى به لانسراحه اى لجريانه فى اللسان بكثرة ما به خليه من الاصوات
وقيل لانسراح حركاته بعد الاوتاد وهى حركات مفعو بعد علن
وحركات ستفعـ بعد لات وقيل المنسرح الخارج من ثيابه وهو
بسبب ما يدخله من الاصوات كانه خارج من الثقل وله ثلث
اعاريض وثلثة اضرب   مطوية ولها ضرب
واحد مطوى مثلها كذا ذكره المص ومشاهير الكتب المصنفة
فى هذا الفن ناطقة بان عروضه الاولى سالمة وان لم تصدق فى
فعليك بتتبعها ووجه ما ذكره المص رحمه انها كثيرا ما تستعمل
مطوية لانها اذا استعملت مطوية تكون احلى فى الاذان واسب
فى اللسان واذا استعملت غير مطوية كل بها اللسان وربما تقرب
من الاذان مع ان سلامتها منه كثيرة الوقوع واتفق فى المنقول

والمسموع كذا ذكره بعض المغاربة وبينه على ما ذكره المص رحمه الله

سرحت طرفي في حسن ذي غنج جنته الباب الورى وهوى

سرحت طر مستفعلن في حسن مفعولات ذي غنج

مفتعلن جنته مستفعلن الباب الو مفعولات رى وهو مفتعلن

منهوكة موقوفة ولها ضرب واحد مثلها

وهو ثاني الاصل وبيته هو سرح لحب الاحباب سرح

لحب بالاحباب مفعولات منهوكة مكسوفة ولها

ضرب واحد مثلها منهوك مكسوف وهو ثالث الاصل وبيته

سرح لحب الادمع سرح لحب مستفعلن بل ادمعي

مفعولن سرحت اي ارسلت وطرفي عيني والغنج الدلال

وجنته صارت مجنونة وهي من الافعال التي تستعمل مبنية

للمفعول فيه والهاء اما راجع الى الحسن او الى ذي او الى الغنج

وجنته يجوز ان يكون صفة لكل واحد منهما والالباب جمع لب

وهو العقل والورى الناس وهوى اي لحب عطف على جنته

ويجوز ان يكون حالا من الضمير المجرور الذي في به وعن كل

واحد من الحسن وذي غنج لان النكرة اذا كانت مخصوصة

اوكانت الجملة الحالية مصدرة بالواو نحو وهوى لا يجب تقديم

الحال عليها لعدم الالتباس وسرح اي اترك وسبب اللام

في لحب مزيدة اي سرح حب الاحباب كما في قوله تعالى ردف لكم

اي ردفكم والاحباب جمع حِب بكسر الحاء بمعنى المحبوب وفي

بعض النسخ لحب الالباب ولرايته وجه وبناسبه المصراع الثاني

من الاول ولكن مناسب للدمع الاحباب والادمع جمع الادمع

وهو شل بل سواد العين   الخفيف اصله فاعلاتن مستفعلن
فاعلاتن مرتين
خف حلي ابعاد عن الحجوج   هاج لا يثني من عنان المساوى

اصل الخفيف فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن مرتين سمى
بالخفيف لان اوتاد مستفعلن فيه لان الوتد وهو تفع مفروق والمفروق
اخف من المجموع وله ثلثة اعاريض وخمسة اضرب
سالمة ولها ضربان احدها سالم مثلها وبيته حف حلي
ابعاد عن الحجوج هاج لا يثني من عنان المساوى   خفف
حلي فاعلاتن ابعاد عن مستفعلن رن لحجو فاعلاتن هاج لا يث

فاعلاتن

فاعلاتن ني من عنا مستفعلن نلمساوى فاعلاتن وثانيهما محذوف
وبيته هذا البيت موضوعا موضع قوله من عنان المساوى قوله
عطفه من لشب   الحرج في عطفه هو مستفعلن من نشب فاعلن
محذوف وله ضرب واحد وهو ثالث الاصل
محذوف مثلها وبيته خف حلي ابعاد عن غلاير نمي سهم جفنه
في المهج   خفف حلي فاعلاتن ابعاد عن مستفعلن رن غل
فاعلن بن نمي س، فاعلاتن مجفنهي مفاعلن فل مهج فاعلن
مجزوة سالمة ولها ضربان احدهما وهو رابع الاصل
مجزو سالم مثلها وبيته خف حلي كذا الهوى واللذاذي
فيه الوذي   خفف حلي فاعلاتن كذا الهوى مستفعلن
واللذاذي فاعلاتن فيه الوذي مستفعلن وثانيهما وهو خامس

الاصل مجزو مخبون مقطوع وبيته هذا البيت اذا عوض عن المصراع
الثاني قوله لهوا رقع بتيه   هذا المصراع لهوا روع فاعلاتن
بتيهي فعولن قوله حلى اى ما على من مشاق الهوى وهو في الاصل
ما كان على الظهر وعلى الراس والابعاد مصدر مضاف اما
الى الفاعل ومفعوله محذوف فتقديره ابعاد محبوب مغرور اياي
او الى المفعول وفاعله محذوف تقديرها ابعادى محبوبا مغرورا
واعرابه اما رفع او نصب وفي الرفع وجوه ثلثة احدها ان يكون
فاعل فعل محذوف يدل عليه خف على طريقة قوله تعم يسبح
له فيها بالغدو والاصال رجال اذا قرئ بفتح البا وكان سايلا سأله
من اى شيء خفف حملك فقال خففه ابعاد محبوب مغرور
والثاني ان يكون خبر مبتداء محذوف يدل عليه خف حلى القدره

حلى

خف حلى ومخففه ابعاد محبوب مغرور والثالث ان يكون بدلا
من الحمل اى خف على ابعاد محبوب مغرور وفي النصب ايضا
وجوه ثلثة احدها ان يكون منصوبا بنزع الخافظ اى خف حلى بابعا
د اى بسبب ابعاده والثاني ان يكون مفعولا له والثالث ان
يقرا حملى بفتح الحا ويكون الابعاد مفعوله من قولهم حملت جو
اى احتملته قال اذ كنت فلم احمل وقالت فلم اجب لعمر ابيها انني
لظلوم اى لم احتمل ذلك الدر والغر بكسر العين فعيل بمعنى مفعول
كالذبيح بمعنى المذبوح وهو صفة موصوف محذوف وكذا اللوح
وهاج وعدا ولا يقتضي لا يرجع حال من ضمير هاج ومن في من
عنان المناوى مزيدة ويكون ويجوز ان صفة لموصوف محذوف
تقديره لا يثنى شيئا من عنان المناوى كما في قوله تعم ولقد جاءك

من بناء المرسلين اى شئ من بناء المرسلين وقال صاحب الصحاح
بوّ ثنيت من عنانه وثنيته اى صرفته والعنان بكسر اللام العين
عنان اللجام والمنادى للعادى والمفارق وقد مر غير مرة والعطف
بكسر العين جانب العنق وعدم ثنيه عطفه كناية عن عدم الالتفات
والتثبت للمال ومن تعليلية بمعنى اللام اى عدم التفاته لاجل
غناه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق اى لاملاق وغدى
اى صار او دخل فى الغدوة وبرمى اى برمى منصوبة المحل اما
خبر غدا او حال من فاعله على اختلاف المعنيين المذكورين
فيه والتهم الشباب والجفن جفن العين والمهج جمع مهجة وهى
الروح وقيل دم القلب والكد الشدة والابصار ابه ويستعمل
لازما ومتعديا يقال كدته بنفسه وكدته فعلى الاول نقدير كذمن الهوى

وعلى الثاني

وعلى الثاني كد الهوى اياى واعرابه كاعراب الابعاد فى الوجوه
المذكورة والهوى العشق والالتذاذ عقد التبى لم يذا والوددى الهلاك
مضروب بالالتذاذ وفيه اى فى الهوى متعلق بالالتذاذ او بالورع
ولم اروع مبنى للمفعول اى لم اخوف وهى منصوبة المحل على انها
حال من الضمير المجرور وفى حملى او من الضمير المجرور فى المحذوف
او الضمير المجرور فى المحذوف من كد الهوى والبيت الكبير
المضارع اصله مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتين ضد عنا
لغزنا اعاد الكرى سهادا اصل المضارع مفاعيلن فاعلاتن
مفاعيلن مرتين سمى به لمضارعته اى لمشابهته المنسرح فى توسط
الجزء الذى فيه وتد مفروق وهو فاعلاتن ووتد المفروق
فاع وقيل سمى به لمضارعته غيره فى كونه ناقصا عن اصل بانه

فى الاستعمال اذ لا يستعمل الا مجزوا وله عروض واحدة مجزوة
وضرب واحد مجزو وبيته صرعنا العزتا، اعاد الكرى سهادا
صرعنا الخفاعيلن عزتا، فعلاتن اعاد لك مفاعيلن
دى سهاد افاعلاتن قوله صرعنا اى فى اللنا والنا، البعيد واعاد
اى صيرجفونا، والكرى النوم الخفيف فى الاصل والمراد هيهنا
مطلق النوم والسهاد عدم النوم وفى الجمع بين الكرى والسهاد
صنعة المطابقة وكذا بين الضرا عنه والعز المقتضب اصله مفعولات
مستفعلن مستفعلن مرتين اقتضبت من دشتا، ان وهبته
خلدى اصل المقتضب مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتين
سمى به لانه اقتضب اى قطع من المنسرح يعنى ان المقتضب مجزو
الاستعمال واذا حذف مستفعلن الاول من كل واحد من شطرى

المنسرح

المنسرح بقى مفعولات مستفعلن مرتين وهو بعينه المجزو ١٢
المقتضب فكانه مقطوع منه وله عروض واحدة مجزوة مطوية
وله ضربان واحد مثلها وبيته اقتضب من رشا ان وهبته
خلدى اقتضبت فاعلات من رشا، ن مفتعلن ان
وهبت فاعلات هو خلدى مفتعلن اقتضبت اى قطعت
قطعت والرشا، ولد الظبى والمراد به المعشوق لانه كثيرا ما يشبه
بالظبى فى حسن العين ولطف الخطوة اباطية الوعسا،
بين جلاجل وبين النقا، انت ام ام سالم وان وهبته وحذف
حرف الجر عادة للعرب وفى التنزيل عبس وتولى ان جاءه الاعمى اى لان جاءه ويجوز من ان ولان ان يقرء ان بالكسر ويكون من ان وان
شرطيه والجزاء محذوف يدل عليه اقتضبت من رشا خلدى

راى البصريين وعلى راى الكوفيين اقضبت من رشا اجزا معقد
على الشرط والجلد بفتحتين القلب وقوله اقضبت من رشا يجوز
ان يكون واردا على القلب اى اقضبت الرشا منى كما يقال ادخلت
القلنسوة فى راسى اى ادخلت راسى فى القلنسوة هذا اذا كان
اقضبت مبنيا للفاعل اما اذا كان مبنيا للمفعول فليس فيه قلب
ويجوز ان يكون معنى اقضبت ارتجلت الشعر من تحمله فيه بمعنى
اللام اى قلت الشعر المرتجل لاجل رشا، المجتث اصله مستفعلن
فاعلاتن فاعلاتن مرتين اجتث ان لاح ضوء احلو به ليل بعدى
اصل المجتث مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين وسمى به
لانه اجتث اى قطع من الخفيف مقصورة كما مر فى المقتضب لكن
المحذوف من كل واحد من الشطرين هيهنا من فاعلاتن الاول

وفى المقتضب

وفى المقتضب مستفعلن الاول وقيل لانه قطع منه جزان فى
الاستعمال ولم عروض واحدة مجزوة وضرب واحد مثلها وبيته
اجتث ان لاح ضوء احلو به ليل بعدى اجتث ان
مستفعلن لاح ضوء ن فاعلاتن احلو بهى مستفعلن ليل بعدى فاعلاتن
اجتث اى قطع وان محذوف منه الجار كما مر فى المقتضب
واللوح للمعان والمراد من الضوء التى لج الموقد ونحوه واجلو ا
كشف واضئ مرفوع عنه المحل صفة ضوء وليل بعدى اى ماظرف
ومفعول احلو محذوف تقديره احلو الظلام فى ليل بعدى او
مفعول احلو واختار الانقطاع بقول تخاشى المحبوب منى وتباعد
عنى خشية الرقباء ومراقبة الاعداء حين اراد ان يمن على بالتلاقى
بسبب ان بدا ولمع ضوء ضوئه به ليال الفراق وهيهنا احتمال

الحرى وهو ان يكون اجتث مسندا الى الضوء وفاعل لاح ضميرا
راجعا الى المحبوب والمعنى استوصل والحى الضوء الذى كنت
اجلو به ليل الفراق بسبب ان لاح وظهر وجه من اهوى واشرق
بتلالؤ وجهه لانات وهذه الابحر الستة مخصوصة بدايرة تسمى
دايرة المشتبه بكسر البا وانما سميت بها لان ابحر كل واحد من
ابحرها مشتبه بعضها ببعض فى ان كل واحد منها سباعى وهذه

صورة الدايرة اذا اردت الفك فكك المنسرح

من التربيع من ميم مستفعلن

الثانى وكذا فك التربيع من المنسرح

والخفيف من التربيع من تا مستفعلن الثانى والتربيع من الخفيف
من لام مستفعلن الاول والمضارع من التربيع من عين مستفعلن

الثانى والتربيع من المضارع من لام فاعلاتن الاول والمقتضب
من التربيع من ميم مفعولات الاول والتربيع من المقتضب من
ميم مستفعلن الاول والمجتث من التربيع من عين مفعولات
الاول والتربيع من الخفيف من تا فاعلاتن الثانى والمضارع من
المنسرح من عين مستفعلن والمنسرح من المضارع من مفاعيلن
الثانى والمقتضب من المنسرح من ميم مفعولات الاول والمنسرح
من المقتضب من ميم مستفعلن الثانى والمجتث من المنسرح من عين
مفعولات الاول والمنسرح من المجتث من تا فاعلاتن الاول والمضارع
من الخفيف من عين فاعلاتن الاول والخفيف من المضارع من
لام مفاعيلن الثانى والمقتضب من الخفيف من تا فاعلاتن
الاول والخفيف من المقتضب من تا مستفعلن الثانى والمجتث

من الخفيف من ميم مستفعلن الاول والخفيف من المجتث من
فا، فاعلاتن الثاني والمقتضب من المضارع من عين مفاعيلن
الاول والمضارع من المقتضب من عين مستفعلن الثاني والمجتث
من المضارع من لام مفاعيلن الاول والمضارع من المجتث من عين
فاعلاتن الثاني والمجتث من المقتضب من عين مفعولات الاول
والمقتضب من المجتث من تا، فاعلاتن الثاني م المتقارب اصله
فعولن ثماني مرات تَقَارَبْ اِذْ تَمَرْ وَاللِذِهَابِ وَجِيّ لَهُم مالَه
مِنْ بَرَاحِ سش اصل المتقارب فعولن ثماني مرات سمي به لتقارب
اجزائه وقصرها وله عروضان وستة اضرب وعروضه الاولى
سالمة ولها اربعة اضرب احدها سالم كعروضه وبيته تقارب
اذ تمر واللذهاب وجي لهم مالهم من براح تقطيعه تقارب
فعولن

فعولن ت اذ تم فعولن مر والذ فعولن ذهاب فعولن وجي
فعولن لهم ما فعولن لهو من فعولن براح فعولن وثانيها
مقصور وبيته هذا البيت مغير قوله براح اي قوله ذهاب
تقطيع هذا اللفظ ذهاب فعولن وثالثها محذوف وبيته المصراع ا
الاول من هذا البيت مع قوله واعلقت بالقبر باب الحرج
تقطيع هذا المصراع واغلق فعولن ت بصحب فعولن وباب فل
فعولن فعل حرج ورابعها ابتر وبيته هذا البيت مبدلا لمصراعه
الثاني بقوله متى ابعد والقب لم يبعد تقطيع هذا المصراع متى اب
فعولن عد صحب فعولن ب لم يب فعولن عد فع وعروضه الثانية
مجزوة محذوفة ولها ضربان احدهما وهو خامس الاصل مجزو محذوف
مثلها وبيته تقارب اذ تمر واولى ٢ الوله تقطيعه تقار

فعولن تاذ شم فعولن مر وفعل ولبثي فعولن ثذاعل فعولن ولم
فعل **وثانيهما** وهو سادس لا اصل مجزو ابتر وبيته المصراع الاول
هذا البيت منضما اليه قوله الى ظلهم اوي **تقطيعه** هذا المصراع
الى ظل فعولن لهم آ فعولن وى فع **قوله** شمر وامن شمر ذيله
اذا اجتهد في شمر ذيله لامر كذا اي اعزم عليه والواو في وحتى الحال
وذو الحال فاعل تقاربت والذهاب والبراح بمعنى الخروج الذنب
وضيق القلب ايضا وفي بعض النسخ الفرج وهو انكشاف الغم وذلك
لا يناسب هذا المقام لان باب الفرج لا يغلق بالصبر بل يفتح كما في
الصبر مفتاح الفرج ومتى اعيد والى اخره اما جملة استينافية
لا محل لها من الاعراب ولها محل من الاعراب على انها حال لـ
تقاربت فابلا مني اعيد والقصب لم يبعد والقصب لعاشق

[illegible]

ولبثت لحبيب وداعي الوليد منصوب بلبثت ولكن سكن ياوه
كما سكن في قوله يادار هند عفت الا اثافيها وكما في قوله اعط القوس
باريها او النهي حال من فاعل تقاربت والى متعلق به **م** المتدارك
اصله فاعلن ثماني مرات وبيته دارك القوم تطفو على ماوصاء
انه درك الهوى بالمعنى جمع **ش** اصل المتدارك فاعلن ثماني مرات
سمي به لكونه لاحقا للبحور من قولهم تدارك القوم اذا الحق اخرهم
اولهم وتدارك الثريان اذا لحق الثرى الثاني ثرى المطر الاول
ويسمى متقتبا ايضا لانه اخ المتقارب في دائرة المتفق وركض
الخبل والخبب لانه يشبههما في اللفظ بدركة الذوق السليم الطبع (يسمى حجج)
المستقيم والركض والخبب العدو والغريب لانه لم يوجد في اشعار
القدماء شعر في هذا الوزن لا قصيدة او قصيدتان او لانه لم يحفظ

الخليل فكانه عزيب بين المجهول المعتبر فعده وبسمى المخترع لانه مخترع
الاخفش ويسمى المتسق اى التام لانه تام الاستعمال والمنتظم لان اجز
اجزائه اذا قطعت بصير الحروف المتحركة والساكنة مستوية منتظمة
على نسق واحد ويسميه بعضهم تقاطر تشبيها له بالقطرات الساكنة
على حد واحد من الميزاب والسحاب ونحوهما لان الحروف السواكن
بين الحركات متساوية المقدار كما ان الازمان التى بين القطرات
كذلك وله عروضان واربعة اضرب لكن المصنف لم يذكر منها الا
عروضا واحدة وضربا واحدا اختيارا لقول الخليل فان قلت انما
يكون المصنف مختارا لقول الخليل اذا لم يكن شيئا من علل المتدارك
واذا ذكر عروضه الاولى وضربه الاول فقد اختار قول غيره
دون قوله قلت ذكرهما للتقسيم وذلك لان ذكر البحر بلا عروض وضرب

يعني

وغير ممكن فذكرهما بالعرض لا بالذات ولو كان مختارا لقول غيره
لذكر جميع علله كما ذكره غير الخليل هذا اذا لم يكن بيت المتدارك ملحقا
ونحن نبين اولا ما ذكره ثم نذكر ما اهمل تكميلا للمرام مستعينا بالله
الملك العلام فنقول عروضه الاولى سالمة وله ضرب واحد مثلها
سالم وبيته على ما ذكره دار ك القوم تطوى عزا اما وضاء اذ دربى
الهوى بالمعنى جم تقطيعه دار كل فاعلن قوم تطفا علن ى عزا
فاعلن من وضا فاعلن اذ دع فاعلن ر الهوى فاعلن با المعن
فاعلن ى جم فاعلن قوله دارك اى الحى وتطوى مجزوم جوابا
للامر من الاطفاء وهو اخماد النار ونحوها والغرام العشق وضاء
وضح وفى بعض النسخ كذلك والاول اولى لان مراد القائل ان
يبين ان له عروضا واحدة عروضه ولذلك اوقع فى اول الشطر

الثانی ابقا القا الان مراده ان یبین ان لدخن بالواحد او تمار ج الثانی
انه یمکن ان یکون القایل قد قال وضح ویکون وقوع الالف فی اول
الشطر الثانی اتفاقیا والدر بر بالدال المهملة الفرس التی یج والمعنی
الذی عناه العشق ونحوها ای اسرع وجمح من جمح الفرس جماحا اذا
اغترن فارسه حتی یغلبه وعروضه الثانیه مجزوه ولها ثلثه اضرب
احدها وهو ثانی الاصل مجزو وکعروضه وبیته مع ابیات باقی
الضروب من قول بعضهم شانه انه مجن وعده فارح للکرب
تقطیعه شانهو افاعلن انهو فاعلن مجن فاعلن وعدهوا
فاعلن فارجن فاعلن للکرب فاعلن وثانیها وهو ثالث الاصل
مجزو مذال وبیته هذا البیت مبدلا قوله فارح للکرب بقوله جاء
من لجاج تقطیع الضرب جانن فاعلن من لجاج فاعلان وثالثها
وهو

وهو رابع الاصل مجزو مرفل وبیته هذا البیت اذا وضع موضع
قوله من لجاج قوله من عناد تقطیع هذا اللفظ من عنادی فاعلاتن
قوله شانه الشان الحال والامر والطالب یقتضی شانه الخبر وطلبه
یرید مطلوبه الخبر والفارح من الفرج بسکون الراء ازاله الغم والکرب
بالضم والفتح بعده جمع کربة بالضم والسکون وهو الغم وجانب ای بعد
واللجاج والعناد بمعنی وقد مرا وهذان البحران مختصان بدایرة سمیت
الدایرة المتفق بکسر الفاء وانما سمیت بها لاتفاق الاجزاء خماسیة
فی کل واحد من بحریها هذا وهذا صورة الدایره
اذا اردت فک المتدارک من المتقارب
فابدا من لام فعولن الاول وعکسه من عین
فاعلن الاول وهذا ما بین الاستاد الفاضل الکامل المحقق

عند الاخفش وانما عدل الخلیل عنها لانها بحر واحد وهو المتقارب

ای دوست که دل

العلامة مولانا فخر الملة والدين بن عبد المحسن القصيري

في حل مشكلات المختصر في

علم العروض الموسوم

بالاندلسي

١٢٤٩

تمت الكتاب بعون عز وجل على يد العبد الفقير الحقير

محمد صادق تبريزي في شهر شعبان المعظم في وقت

العصر سنة ١٢٤٩

حاجب

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس بی قیاس صانعی را که تناسب بدایع مصنوعات
و نظم سلسلهٔ موجودات بی دخل و شریکی نمود و تنویر معرفت
کردن هدایت است عارفانرا از قید هستی خلاص داده
و درود نامعدود بر قافلهٔ بیت العصمت و رسالت که پیروی
او وسیلهٔ وصل نعیم و رخ از مهلکهٔ جحیم است و بر اهل
بیت و اولاد او که محبت ایشان مزید ارکان ایمانست و اصحاب
و اتباع او که متابعت ایشان نفس اماره را بفرمان مطیعانست
اما بعد این رسالهٔ ایست در علم قوافی بتعریف شعرای عجم
منتخب از مقطع کتاب تکمیل الصناعة که آن کتابیست ان فقیر

حقیر

حقیر عطاء الله ابن محمود در فن شعر تسوید نموده باسم
بندهٔ عالی حضرت والی منقبت رکن السلطنة و عمدة المملکة
عضد الدولة الخاقانیة مقرب الحضرة نظم حامی دین
نبی بعلی که سپهر پیر کمین چاکر او در فضایل شد مثل و اند رخصایل
بی مثال وصف قدر و حشمت او کی توانم شرح کرد کز شکوه
عز و اقبالش زبانم کشته لال تا بود ممکن عروج مهر بر اوج
فلک باد یارب آفتاب دولتش بی زوال ابد الله تعالی
ظلال دولته و معدلته علی روس الانام و مد عمره و عزه
الی یوم القیام و این رساله مشتملست بر نه حرف بعد تحریر
قافیه حرف اول در تعریف قافیه حرف دوم در تعداد
حروف قافیه و بیان حرف روی و حروفی که پیش از روی است

حرف چهارم در بیان ... حرف پنجم
در بیان حرکات قافیه حرف پنجم در بیان انواع روی وا[و]صاف
این انواع والقاب قافیه باعتبار این اوصاف حرف ششم
در بیان انواع قافیه باعتبار تقطیع حرف هفتم در بیان عیوب
ملقبه قافیه حرف هشتم در بیان عیوب غیر ملقبه قافیه
حرف نهم در تحقیق حاجب و ردیف حرف اول در تعریف
قافیه بدانکه قافیه عبارتست از مجموع آنچه تکرار یابد در
الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنی یا بحسب لفظ تنها یا بحسب معنی تنها
که آن الفاظ واقع شده باشند در اواخر مصراعها یا بیتها یا در
چیزی که بمنزله آنها باشد بشرط آنکه آن مجموع از حروف
حرکاتی باشند که بعد ازین مذکور خواهد شد انشاء الله و آنکه نفس

آن الفاظ ...

آن الفاظ را قوافی میگویند بطریق مجاز است بطریق حقیقت
مبنی بر قول
جمهور و میباید دانست که ذکر این قید که آن الفاظ واقع
شده باشند در اواخر مصراعها بجهة آنست که تعریف شا[مل]
باشد قوافی مثنویات و مطلعها را و ذکر این قید که یا بیتها بجهة
آنست که شامل باشد قوافی قطعها و باقی ابیات غزل و قصیده را
و ذکر این قید که یا در چیزی که بمنزله آنها باشد بجهة آنست که شامل
باشد قوافی را که بعد از آنها ردیف مذکور گردد خصوصا قوافی مثل این
رباعی استاد رباعی ای دوست که دل زنده برداشته‌ای
آن پوست که دل زنده برداشته‌ای دشمن چو شنید این که
نشاط‌ای در پوست که دل زنده برداشته‌ای و شرط مذکور
بجهة احتراز است از حروف و حرکاتی که بطریق صنعت

... [illegible] شاعر ... اخر ابیات التزام کند
مانند دال و فتحه ماقبلش در این رباعی رباعی یارب که هم
اگر ز سر نافه مست داریم دلی ازان ندیم ندمست نومید
نیم که با وجود کرمت عصیان من و هزار چون من عدمست
و قافیه در لغت از پی رونده است و چون بیشتر آنست که قافیه
در پی باقی الفاظ بیت باشد یعنی اکثر اینها واقع میشود گویا از پی
آنها میرود و از این جهة قافیه نام کرده اند حرف دوم
در تعداد حروف قافیه و بیان حروف روی و حروفیکه پیش
از وست بدانکه مجموع حروف قافیه بر قول مشهور نه است
چنانکه گفته اند نظم قافیه در اصل یک حرفست و هشت آن را تبع
چار پیش و چار پس او نقطه آنها دایره حرف تاسیس و دخیل ردف
و قید

قید انکه روی بعد ازان وصل و خروج است مزید و نایره
و حروف مقدم بر روی آنست که در بیت پیش از وی مذکور
شده و صاحب معیار الاشعار بعضی از این حروف را از حروف
قافیه نداشته و گفته حروف قافیه در فارسی پنجست ۱ ردف
۲ روی مفرد ۳ روی مضاعف ۴ وصل ۵ خروج روی
عبارتست از اخرین حروف اصلی از قافیه یعنی از لفظی که انرا در
عرف قافیه میگویند یا انچه بمنزله ان حرف باشد فی الواقع یا انچه
شاعر از تکلف بمنزله ان حرف سازد مثال قسم اول حرف
دال در قافیه این بیت بند بیت چه سود ای همنشینان هر زمان
اندازی و فریادم چو بیدل ای گرفتاران بند دسر و آزادم
و مراد با نچه بمنزله ان حرف باشد فی الواقع حرفیست زاید ظاهر

التلفظ کرد مشهور التی کیب نباشد و بکثرت استعمال او با کلمه
از نفس آن کلمه نماید مثل الف دانا و بینا و یای مزید و روی بجور
و اگر مثل این حروف را روی سازند در چند بیت و آن بیتها را
ترتیب یکدیگر آورند عیب نیست چنانکه حکیم کرده در این قطعه انوری
نظم کسی چه داند کاین گوژپشت مینارنگ ٭ چگونه مولع آزار مردم داناست
نه هیچ عقل بر اشکال دور او واقف ٭ نه هیچ دیده بأسرار حکم او بیناست
اما مع ذلک اولی آنست که زیاده از یکبار روی نسازند و اگر سازند
باری در بیت یکدیگر نیارند و مراد بانچه شاعر از اینتکلف بعد از آن
حرف سازد حرفیست از وسط کلمه که شاعر از اینتکلف حرف
آخر سازد یا حرف زاید مشهور التی کیب که شاعر تکلف آنرا
از نفس کلمه گرداند و حرف آخر باصطلاح سازد اما قسم اول

مانند حرف دال در قافیهٔ مصراع دوم این بیت **بیت** دلم شد
غرق خون از باد لعلت دیدهٔ تر هم ٭ چرا چشمهای مرا از آب وصل
خویش کن سیراب هم ٭ و اما قسم دوم مانند میم در قافیهٔ مصراع دوم
این بیت **بیت** یار قیبان بیهمش پیوسته و میم زغم ٭ میروم
زین شهر تا کی چشم را بر هم نهم ٭ و مثل این قافیهٔ دوم را یکبار بیتوان
آوردن بضرورت تنگی قافیه و اگر بغیر ضرورت آرند اندک
عیبی دارد اما اگر زیاده بیکبار آرند عیب بسیار است مگر
آنکه در میان ابیات چندان فاصله باشد که قبح تکرار ظاهر
نگردد و بدانکه تکرار روی در قوافی واجبست بعضی باید
کرد در قوافی مصرعه روی یکحرف باشد و تغییر نیابد و صاحب معیار
الاشعار روی را بر اید و قسم کرده روی مضره و روی مضاعف

روی مفرد آنست که بیان کرده شد و روی مضاعف بعد بحث
ردف مبین خواهد شد انشاء الله وگفته اند که روی را از رواء گرفته اند
و رواء در لغت رسنی است که بدان بار بر شتر بندند چون
بنای ابیات بر قوافیست و بنای قوافی برین حرف گویا که
بدین حرف ابیات بر هم بسته میشود پس او را برواء تشبیه
کرده اند و برای او نامی از آن اشتقاق کرده و میتوان گفت که روی
در لغت بمعنی بر هم تابنده آمده و چنانکه بر هم تابنده ریسمان مثلاً
اجزای ریسمان را با یکدیگر جمع میکند و این حرف نیز ابیات شعر را
که بران مشتملست با یکدیگر جمع میکند پس او را بر سبیل تشبیه
بدان شخص روی نام کرده اند تاسیس عبارتست از الفی
که یک حرف متحرک واسطه باشد میان او و روی چنانکه در

بیت بنده بیت ندارم دو و از آن خورشید خاور را بجز خیل
خیالش یار و یاور را و اکثر شعرا رعایت تکرار الف در قوافی
واجب نمیدانند بلکه مستحسن میشمارند و مثل دلبر را با حاصل
قافیه میسازند و تاسیس در لغت بنیاد نهادنست و چون
بنیاد حرفی قافیه ازین حروفست و هر حرف که پیش از روست جای
قافیه حروف نیست او را تاسیس نام نهاده اند و هر قافیه که
مشتملست بر تاسیس آنرا موسسه میگویند و وجه ظاهر است
دخیل عبارتست از آن حرف متحرک که واسطه باشد میان
تاسیس و روی مانند واو در لفظ خاور و یاء در بیت مذکور
و پیش جمهور شعرا رعایت تکرار او بخصوصه در قوافی
لازم نیست و مثل حایل را با واصل قافیه میسازند اما اگر رعایت

گفتند مستحسن نیست و دخیل در لغت بیگانه در آینده است
و این صورت را بدان جهت دخیل نام کرده اند که میان تاسیس و
روی در آمده که اول و آخر حروف اصلی قافیه اند و طایفه که
رعایت تکرار تاسیس را در قوافی مانند روی واجب
میدانند و رعایت تکرار دخیل را واجب نمیدارند دخیل را
حایل نام نهادند بجهة آنکه حایلست میان دو حرف که رعایت
تکرار آنها در قوافی واجبست و رعایت تکرار او واجب نیست
ردف بر قول مشهور عبارتست از الف و واو ساکن ما قبل
مضموم و یاء ساکن ما قبل مکسور که پیش از روی واقع شده
باشند بیواسطه متحرکی و این بر دو نوع واقع میشود نوع اول
آنکه بهیچ حرف واسطه نباشد چنانکه در این [illegible] بنده

بیت داور دوران و امان زمان ¶ خسرو فرمان ده کشورستان ¶
سنگ را از ناله های زار زار ¶ دل پر خون کنم ¶ درد دل از شوخ نابد
رحم آیا چون کنم ¶ چون بگلگشت چمن آن نازنین آید برون ¶
بهر پابوسش ریاحین از زمین آید برون ¶ و نوع دویم
آنکه حرف ساکنی واسطه شده باشد مثل تافت و بافت دوست
و پوست و ریخت و گریخت و این هنگام که حرف ساکنی واسطه
شده باشد الف و یاء و واو اولیه مذکور را ردف اصلی میگویند
و آن ساکن را ردف [illegible] زاید و در قوافی رعایت تکرار ردف
مطلقا واجبست و بدانکه هر قافیه که مشتملست بر ردف
آنرا مردف گویند بسکون را و فتح دال پس اگر همین یک ردف
دارد که آن الف و واو و یاء مذکور است آنرا مردف

بردف گویند مضرّه واگر دو ردف دارد بعضی مشتملست بر ردف
اصلی و ردف زاید آنرا مردف بردف مرکب گویند و ردف
زاید بحکم استقرا شش است چنانکه گفته اند ردف زاید شش
بود ای ذوفنون * خا و را و سین و شین و فا و نون * واین
حروف مجتمع اند درین ترکیب که شرف سخن مانند ناخن
وکریخت
وسوخت وفارس ومورد وکاست ودوست وکرفت
وباشت وکوشت ویافت وکوفت وفریفت ومانند **بیان**
معروف ومجهول بدانکه هر یک از واو و یا ردف معروف
ومجهول میباشد معروف آنست که ضمّه ماقبل واو وکسره
ماقبل یا را اشباع کرده باشند مانند دود ودید ومجهول
اتفاق
آنست که اشباع نکرده باشند مانند رود وبید وبا جمع میان

یا معروف ومجهول مانند شیر وشیر روا نیست بجهة آنکه
یا مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطه
اماله یا شده ولهذا یا مجهول را با کلمات عربی که اماله ان در
زبان فارسی مشهور باشد قافیه میتوان ساخت چنانکه حکیم
انوری ساخته **نظم** تا ماه رو بیم از من رخ در حجیب دارد *
نی دیده خواب یابد نی دل شکیب دارد * وجمع میان واو
معروف ومجهول مانند نور وشور اکثر شعرای متقدّمین
جایز داشته اند امّا بعضی گفته اند که احسن بلکه واجب آنست
که معروف ومجهول را در یک شعر جمع نکنند وبدانکه در حرکت
ماقبل این ردف نیز تغییری هست وانرا اعتبار نکرده اند
چنانکه دریخوان وبدانکه فتحه ماقبل الف در کلمه اوّل بوده

از ضمه یا ردو در کلمهٔ آخر ندارد واما اگر رعایت کنند که در
توافق آن تغییر نباشد هر آینه مستحسن خواهد شد وصاحب
معیار الاشعار ردف زاید را چون با روی جمع شود داخل
روی داشته وگفته که بعرف شعرای عجم مجموع را روی معقب
نام است وردف در لغت چیزی را گویند که در پی چیزی
دیگر باشد وچون نظر در حروف قافیه اولا بر روی است
که او اصلست نسبت بباقی حروف قافیه پس ردف اگرچه
ماقبل اوست در تلفظ در ملاحظه در پی او باشد پس او را
بدین ملاحظه ردف نام کرده اند قید حرفیست ساکن غیر
ردف که پیش از روی باشد بی‌واسطه چنانکه در بیت
بنده میبردم زین شهر از جور تو با صد سوز و درد زاده

خونابه دل یار وهم

خونابهٔ دل یار وهمدم اه سرد وگفته‌اند که این حرف در لفظ فارسیه
از ده بیشتر یافت نشده ودر لفظ عربی بسیار است ب بود ده
بلفظ عجم حرف قید و بلفظ عرب گرچه باشد کثیر ها بود با وخا را
وراسین وشین ذکر غین وفا نون وها با ذکر وامثله همه
بترتیب درین بیت بنده که بتکلف فراهم آورده شده جمع است
ابر وبخت ودرد وبزم ومست وکشت نغز وکفت بند وگاه پیچم
خوشست اما ایشان از مثل بلک وبوش غافل مانده‌اند ورعایت
تکرار حرف قید در قوافی خواه الفاظ فارسی باشد وخواه عربی
واجبست وخلاف آن جایز نیست مگر بعضی وقت تنگی قافیه
واین هنگام مناسب آنست که قرب مخرج رعایت کنند
با فیه آن نکته نماید چنانکه شیخ مصلح الدین سعدی کرده است

بیت چه مصر و چه شام چه بر و چه بحر // همه روستایند و شیراز
شهر // و چنانکه فردوسی گوید بیت بنام خداوند تنزیل و وحی //
خداوند نام و خداوند نهی // و صاحب معیار الاشعار قید را داخل
ردف داشته و ردف را بعرف شعرای عجم عبارت داشته از حرف
ساکن که پیش از روی باشد بی واسطه خواه مد خواه غیر مد و
قید در لغت بند است و چون تغییر حرف قید روا نیست و قطعا
تکرار آن در قوافی لازمست مگر بوقت ضرورت پس گویا
بند است قافیه را ازین سبیل تشبیه قید نام شد حرف هشتم
در بیان حروفی که بعد از روی است و آن چهار است وصل و خروج
و مزید و نایره وصل عبارتست از هر حرفی که بروی پیونده
خواه مشهور الترکیب مانند میم در این بیت بنده بیت رفت

پیوسته او را وصل نام کردند   حرفیست که بوصل
پیوند ده مانند میم در این بیت بنده   چون کشتگان دو لعل
یاریم ما دست ز خونشان نداریم و رعایت تکرار خروج در
قوافی واجبست و صاحب معیار الاشعار گفته که یوسف عروضی
که در تمهید قواعد عروض و قوافی فارسی مانند خلیل ابن
احمد است در عرب در اثنای حروف قوافی فارسی خروج را
نیاورده و باز هم گفته که الا آنکه هرچه بعد از روی و وصل
آید جمله را از حساب ردیف شمرند و این سخن خلاف متعارف
مشهور است و مشهور آنست که هرچه بعد از روی مذکور
شود مادام که کلمه علیحده نباشد یا چیزی که بمنزله اوست ردیف
نیست و خروج در لغت بیرون آمدنست شمس قیس گفته و این

حروف روان بهار نخروج خوانند که شاعر از حرف وصل
بواسطه او تجاوز تواند کرد و بیرون تواند گذشت و میتوان گفت
که چون این حروف در قوافی اشعار اکثر آنست که در کناره قافیه واقع
میشود پس گویا از میان حروف بیرون آمده و کناره گرفته
پس میتواند که او را بدین مناسبت خروج نام کرده باشند
بس مقصد [illegible] عاشق باشد
مزید حرفیست که بخروج پیوندد مانند شین در بین رباعی بنده
بیت این دل که بزلف دلبری بستیمش هر چند که سست باز
پیوستیمش القصه رسن بپای او افکندیم چون سخت شد
بدست خویش بشکستیمش و رعایت تکرار مزید در قوافی
بمعنی
واجبست و بعضی مزید را زاید نام نهاده اند و مزید در لغت
افزونست و اینحرف را بدان جهت مزید نام کرده اند که افزون

از سته

کرده شده بر خروج که غایت حروف قافیه فصحای عربیست
نایره عبارتست از هر حرفی که بمزید پیوندد خواه یکی باشد
مانند شین در بین بیت بنده دل که بدست تو سپردیم ستمش
باز ده ایجان که نبردی ستمش و خواه بیشتر باشد مانند میم و شین
در این بیت بنده این دل که بدست تو سپردم ستمش
ایجان بده اکنون که نبردی ستمش و رعایت تکرار نایره مطلقا
در قوافی واجبست و نایره را نایره نیز میگویند و نایره و نایر
در لغت رمنده است و چون اینحرف بر کناره حروف قافیه است
گویا از میانه حروف رمیده و بیکناره رفته در بیان
حرکات قافیه و آن شش است رس و اشباع و حذو و توجیه
و رای بار توجیه است و مجری و نفاذ و حروف او این

حرکات بترتیب جمع شد درین ترکیب که راحت من

حرکت ماقبل تاسیس است وان جز فتحه نمیباشد چنانکه درین

رباعی بند: رباعی دایم دل من هست بروی مایل هرگز نشود

مهر تو از دل زایل خورشید رخ تو خوبتر میبینم حالا که رسید

غبار خط حایل وچون تاسیس در قوافی تکرار یابد بالضرورة

رس نیز تکرار یابد وانکس که تاسیس را از حروف قافیه نداشته اند

رس را نیز از حرکات قافیه نداشته اند ورس بمعنی ابتدا کردن

آمده وچون ابتدای حرکات قافیه بلکه ابتدای قافیه اینجا گشت

او را رس نام کردند اشباع مشهور انست که عبارتست از حرکت

دخیل مطلقا وان اکثر کسره است مانند حرکت یا در رباعی مذکور

وگاهی فتحه میباشد چنانکه در باد روباور وگاهی ضمه میباشد

چنا

چنانکه در تجاهل وتساهل واولی انست که تخصیص کنند گوییم

اشباع عبارتست از حرکت دخیل در قوافی مشتمله بر حرف وصل

مانند مایلی وزایلی ووجه این تعدد در تحقیق توجیه مذکور

خواهد شد واختلاف حرکت دخیل در قوافی که مشتمل نیستند

بحرف وصل جایز نیست اما در قوافی که مشتمله بر حرف وصل

تجویز کرده اند چنانکه شیخ سعدی درین دو بیت کرده بیت

ای پادشاه وقت چو وقتت فرا رسد تو نیز با گدای محلت برابری

مردی گمان مبر که بپنجه است و زور کتف با نفس اگر برایی دانم که شاطری

وبعض این فقیر آنست که این از قبیل عیوب قافیه میباید شمرد

واشباع در لغت سیر کردنست وچون دخیل از حیث قرب

بروی با ردف وقید برابر است وبودن انها در جای خود

لازم است یعنی تغییر آن جایز نیست و بودن دخیل بر جای
خود لازم نیست و تغییر او جایز است پس گویا حرکت او را
سبک گردانیده و مستغنی ساخته که اگر می‌خواهد بر جای خود
می‌باشد و اگر می‌خواهد میرود بنابرین جهت اشباع
نام کردند **حذو** و حرکت ما قبل ردف و قید است مانند حرکت ما
قبل الف درین بیت بنده **بیت** چشمها سازم روان از چشمها
هر نوبهاری تا غم [illegible] بر کناره چشمه‌ای گیرد قرار و مانند حرکت
ما قبل ها درین رباعی بنده **رباعی** در لرزه شد از صعوبت سرما
مهر نیلوفر شد رخ شان گلچهر بر چرخ چه میند ار کواکب کانها
یخ پارهٔ چند بست درین طاس سپهر و علت تکرار در قوا
ولجیست مکرو فی که روی متحرک شود بسبب حرف وصل

که این هنگام نزدیک بهشتی شعر اختلاف حذو یعنی حرکت ما قبل
قید ست جایز است چنانکه مولانا کمال اسمعیل گفته **رباعی** گر
سوز دلم بکتف [illegible] همسایه شود از دود دلم راه نفس بسته شود
در دیده ازان آب همی گردانم تا هر چه نه نقش تست آن شسته شود
و میباید دانست که این اختلاف نیز بشرط مذکور علی الاطلاق
جایز نیست بلکه وقتی جایز است که منجر نشود بتبدیل قید بردف
که اگر بان منجر شود این هم جایز نیست مثالش **نظم** دلا گر زین
خواهی ره و بدبینی اگر شود جز یکی [illegible] دهن بینی و حکم اختلاف
حذو بطریق معروف و مجهول در بحث ردف مذکور شد
حاجت بتکرار نیست و حذو در لغت بمعنی در برابر چیزی [illegible]
آمده و بمعنی چیزی با چیزی برابر کردن نیز آمده و چون حرکت ما

هل ردف برابر حرکت ماقبل تاسیس است در لزوم او را
حذو نام کردند و همچنین چون حرکت ماقبل قید دیکر مواضع
برابر حرکت ماقبل تاسیس بود در لزوم او را نیز حذو نام کردند
توجیه گفته اند عبارتست از حرکت ماقبل روی ساکن مانند
حرکت ماقبل نون در بن بیفتد در بیت چنانم ناوک ابرو کمانی
کرو بجا دوش ۲ که ان ناوک بجای مغز شده در استخوان من ۲ و
ظاهر است که تعریف صادق میاید بر کسره یا در مثل زابل و مابل
و تعریف اشباع نیز چنانکه مشهور است بر وصاد قست پس یکی
ازین دو تعریف یا هر دو قصور دارند اما اکر اشباع را تخصیص کنند
و عبارت دارند از حرکت دخیل در قوافی مشتمله بر حرف وصل
چنانکه در مایلی و نایلی و در سابقش و بابقش بسکون یا و توجیه را

تخصیص کنند و عبارت دارند از حرکت ماقبل روی ساکن
که ان حرکت اشباع نباشد مانند ضمه ماقبل لام در کل و مل
و کسره ماقبل یا در ساقی و باقی و فتحه ماقبل الف در دعا و ثنا ش شش
هر دو تعریف صحیح میشود مؤید این تخصیص آنست که در کتاب
حدایق العجم شمس قیس در اخر بیان اشباع اورده که حرکت
دخیل را در قوافی موصوله اشباع خوانند و در قوافی مقیده
توجیه کویند و رعایت تکرار توجیه در قوافی واجبست و لخلاف
ان بهیچ وجه جایز نیست و اکر کفته اند که توجیه حرکت ماقبل
روی ساکنست و نشاید که مخالف کرد مکر وقتی که روی
متحرک شود بسبب حرف وصل چنانکه حکیم انوری در قصیده
که مطلعش اینست که بیت ای مسلمانان فغان از دور چرخ چنبری ۴

و نفاق تهی و قصد ما و سهو مشتری ‖ سامری و عرض برا
قافیه ساخته بر آن اشتباهی می‌آید و چون توجیه حرکت ماقبل روی
ساکنست پس هرگاه که روی متحرک شود آن حرکت توجیه نیست
نه آنکه توجیه است و مختلف کرده‌اند و مقوی این اشتباه آنکه
در معیار الاشعار و کتاب حدائق العجم شمس قیس صریحاً
مذکور است که هرگاه که روی متحرک شود آن ~~حرکت که متحرک شود~~
آن توجیه نیست و توجیه در لغت روی فراگرداندن است و چون
این حرکت روی روی ساکن را فرامیگرداند بجانب ماقبل روی
تلفظ تابع آن میسازد او را توجیه نام نهادند **مجری** حرکت روی
مانند کسره تا در این بیت شعر **بیت** من ای زاهد از آن ورد نم طریق
می پرستم ‖ که سوی دانش مستی جنس و خاشاک هستی ‖

و رعایت تکرار آن در قوافی واجبست و مجری در لغت محل
رفتن است و این حرکت مشابه مجری است بجهة الحکم صوت تابع و
ممکن به حرف وصل میرسد پس و از این سبیل تشبیه مجری کلام
نام کردند **نفاذ** حرکت وصلست مانند فتحه ها در این بیت شعر
بیت ابد هم بنیم آنکه زغم دارها نیم ‖ رحم اویی بر بیکسی و ناتوانیم ‖
و حرکت خروج و مزید را هم نفاذ میگویند مانند حرکت میم و شین
در این بیت شمس قیس **بیت** تا کی چون دیده در دل پر و بعشان ‖
اندر برون روند براه او بعشان ‖ و اگر نایره متحرک شود
و این کسست حرکت او را هم نفاذ گویند مانند حرکت میم در ستیزی ستیمش
و شین در ستیمش در بیت مذکور در تابع و رعایت تکرار نفاذ
مطلقا در قوافی واجبست و نفاذ در لغت روان گشتن فرمان است

وچون حرکت این حرف بسبب آن میشود که ساکنی که بعد از انها
باشد تابع انها شود در تلفظ پس گویا این حرکت سبب نفاذ حکم انها
پس بدین سبب ویرا نفاذ نام کردند **حرف پنجم** در بیان انواع
روی و اوصاف این انواع والقاب قافیه باعتبار این اوصاف
اما انواع روی دو است روی مقید و روی مطلق **روی
مقید** آنست که ساکن باشد و حرف وصل بدو نپیوندد مانند
کار و بار و تقیید در لغت بند کردنست وچون روی ساکن
وابسته است بماقبل خود در تلفظ گویا بند کرده شده پس بدین
جهة او را مقید نام کردند **و روی مطلق** آنست که حرف
وصل بدو پیوندد مانند کارم و بارم و اطلاق در لغت رها
کردنست از بند وچون حرف وصل بروی پیوندد غالب آنست که روی

متحرک

متحرک میشود و از قید وابستگی بماقبل خود در تلفظ خلاصی
یابد گویا از بند رها کرده شده پس بدین مناسبت او را مطلق
نام نهادند   انواع روی یا اینست که هر یک
از روی مقید و مطلق اگر جمع نشده با حرف دیگر از حروف
قافیه او را بمجرد وصف میکنند و اگر جمع شده بآن حرف نسبت
میکنند مثلا روی مقید را در کلمهٔ تن مقید مجرد میگویند
و در کلمهٔ جان مقید بردف مفرد و در کلمهٔ گداخت مقید بردف
مرکب و در کلمهٔ صبر مقید بحرف قید و روی مطلق را در کلمهٔ تنم مطلق
مجرد میگویند و در کلمهٔ جانم مطلق بردف مفرد و در کلمهٔ آمدنش
مطلق بردف مفرد و خروج و علی هذا القیاس
قافیه باعتبار این اوصاف انواع روی انچه در کتب مسطور است

بیست است امّا از روی حساب سی و بیش و رشش لقب با
باعتبار اوصاف روی مقیّد است ۱ مقیّد مجرّد مانند کل و
مل ۲ مقیّد بتاسیس تنها مانند عاقل و کامل ۳ مقیّد بتاسیس
آخر
و دخیل مانند حاصل و واصل و در هیچ کتابی این دو لقب تعرض
واقع نشده و همچنین در بیان القابی که باعتبار اوصاف روی
مطلقست آن القاب اگر بسبب تاسیس تنها و تاسیس با دخیل
متحقق میشود تعرض نکرده اند و غالبا جهة آنست که چون
رعایت تکرار بهیچ یک از تاسیس و دخیل پیش جمهور واجب
نیست گویا اینها در حکم عدمند ۴ مقیّد بردف مفرد مانند کا
و یار ۵ مقیّد بردف مرکب مانند بخت و کربخت مقیّد
بحرف قید مانند درد و مرد و بیست چهار لقب باعتبار

اگر هر

اوصاف روی مطلقست ۱ مطلق مجرّد مانند شبی و تبی ۲ مطلق
بتاسیس تنها مانند صابرم و شاکرم ۳ مطلق بتاسیس و دخیل
مانند مایلی و حایلی ۴ مطلق بردف مفرد مانند بارم و غمخوارم
۵ مطلق بردف مرکب مانند شتافتم و یافتم ۶ مطلق بحرف قید مانند
دشتی و کشتی ۷ مطلق بخروج مانند بخریم و ببریم ۸ و مطلق
بخروج و مزید مانند خزیدش و بریدش ۹ مطلق بخروج و مزید
و نایره مانند ببریمشان و بپروریمشان ۱۰ مطلق بتاسیس و
خروج مانند بابیست و تابیست ۱۱ مطلق بتاسیس و خروج
و مزید مانند بابیستش و تابیستش ۱۲ مطلق بتاسیس و خروج
و مزید و نایره مانند بابیستمش و تابیستمش و علی هذا القیاس
مطلق بتاسیس با دخیل انظر بحروف ما بعد روی سایر القاب

و مفرد را بردف مطلق شمرد و مفرد بردف مرکب را سه لقب
و مفرد بحرف قید را سه لقب پس مجموع القاب که باعتبار
اوصاف روی ظاهر است بیست و چهار باشد و چون این
باشش لقب که باعتبار اوصاف روی مقید است جمع کنند مجموع
القاب سی میشود و ازین جمله ده لقب بسبب تاسیس تنها
و تاسیس با دخیل متحقق میشود و چون این اعتبار نکنند بیست
لقب میماند چنانکه در کتب مسطور است و بعضی قوافی ملقبه
باین القاب را انواع قوافی گفته اند و بعضی دیگر اصناف قوافی گفته اند
و لا مشاحة فی الاصطلاح **حرف ششم** در بیان انواع قافیه
باعتبار تقطیع و آن پنجست **نخست** مترادف بود آنکه متواتر
دیگر متدارک متراکب متکاوس شمرد و بعضی این الفاظ را

قوافی

قوافی گفته اند و بعضی دیگر حدود قوافی **مترادف** آن قافیه
است که بحسب تقطیع در اخر او دو حرف ساکن پیاپی باشد چنانکه
درین معمی که بنده باسم شهاب گفته **معمی** هست پیش لبت آب حیات
ای دل نوان آمده همچون حباب روی برون تختاله بان و هم مترادف
پیاپی [illegible] شده است و چون درین نوع قافیه دو حرف ساکن
پیاپی شده بودند او را مترادف نام نهادند باعتبار آن دو حرف
متواتر آن قافیه است که بحسب تقطیع از ساکن در اخر او ست
تا اول ساکن که پیش ازین ساکنست یک حرف متحرک بیش واسطه
نشده باشد چنانکه درین بیت که بنده بجهة صنعت مقلوب الکلمة
گفت **بیت** کرد لخواهی نقدی یار را طرفی داری دادی جان را چنانکه
درین بیت بجهة مقلوب گفته **بیت** شکر دهنا غمی بد ادی

دبرادی مغانه درکش وتواتر در لغت پیاپی شدنست برو جهی
که درمیان اندک فتوری باشد وچون اینجا دو ساکن بیاپی شده
بودند بر وجهی که درمیان ایشان یک متحرک بیش نبود این قافیه را
متواتر نام کردند باعتبار آن دو ساکن متدارک آن قافیه است که بحسب
تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکنست
دو حرف متحرک واسطه باشد چنانکه درین معنی که بنده باسم بوسف
گفته بیت شمع جان چون سوخت در فانوس تن شد از آن صورت
پریشان حال من متدارک در لغت در یکدیگر رسیدنست وچون اینجا
دو حرف متحرک در یکدیگر رسیده بودند این قافیه را متدارک نام نهادند
باعتبار آن دو حرف متحرک متراکب آن قافیه است که بحسب تقطیع
از ساکنی که آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکنست سه

متحرک واسطه باشد چنانکه درین معنی که بنده باسم بها گفته
ای عطای دل و دین رفت زما غم درد دل ما چو رقم بست سر زلف
صنم وتراکب در لغت برهم نشستنست وچون اینجا چند حرف
متحرک پهلوی یکدیگر واقع شده اند گوییا برهم نشسته اند پس این
قافیه را متراکب نام کرده اند باعتبار آن حروف متحرکه
متکاوس آن قافیه است که بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر وست تا اول ساکنی
که پیش ازین ساکنست چهار حرف متحرک واسطه باشد واین از غایت ثقل
در اشعار فارسی بغایت اندکست وشعرای عجم بنای قافیه شعر خود
برین ننهاده اند مگر کسی که بتکلف گفته باشد چنانکه درین بیت خواجه
المعجم آورده کر یار من غم دل بخورد ی زین بهتر شدی حال من نکرد
ودرین بیت که در معیار الاشعار آورده صنم تر من منی بنر

کرد رکتاب

بشرح

الملک من یری نیستوی و آنچه گفته اند که قافیه شکاوس در اشعار
عجم نیامده بنا بر آنست که القلیل کالمعدوم و شکاوس نیز در لغت
بر هم نشستن است اما ابو هی اینجا بیش از آنست که در ترکیب مبالغه شد
و وجه تسمیه ظاهر است — در عیوب ملقبه قافیه
بر نهج عیب چار است و آنها سناد است و اقوا و اکفا و ایطا
اختلاف ردف است مانند باد و بود و دید و سناد در لغت
بمعنی با کسی یار بودن آمده و چون دو قافیه در شعری بحسب ردف
مختلف باشند در آن شعر اتحاد قافیه نباشد بلکه این دو قافیه بمنزله
دو کس باشند که یار یکدیگر اند پس اختلافی که موجب آن است معنی
بود سناد نام کرده اند و گفته اند که سناد بمعنی اختلاف آمده و وجه تسمیه
برین تقدیر ظاهر است — تبدیل توجیه و حذو است غیر حذوی

ایطا

که حرکت ماقبل قید است در قافیه که روی آن متحرک باشد چه
تغییر این حذو مانند هسته و جسته نزد بیشتر شعرا جایز است
چنانکه سابقا مذکور شده و باید دانست که تبدیل حذوی
که حرکت ماقبل ردف است بدو طریق میتواند بود اول آنکه
در هر دو قافیه آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد
و دید و این هنگام لازمست که ردف نیز مختلف باشد دوم آنکه در یک
قافیه آن حذو باشد و در دیگری نباشد مانند دور و دُور
و بدانکه چنانکه تغییر حذو باشباع و غیر اشباع میباشد و این سبب
اختلاف ردف است بطریق معروف و مجهول مانند زود و زُود
و شیر و شِیر چنانکه مذکور شد همچنین تغییر توجیه باشباع و غیر اشباع
میباشد و این سبب اختلاف رویست بطریق معروف و مجهول

مانند ابرو و نیکو و پری و پیری همی اقوا در لغت تمام شدن زاد است
و چون این عیب غالبا بسبب آن میباشد که زاد شاعر کران
قافیه عجمست تمام شده این عیب را اقوا نام کرده اند تبدیل و ...
حرفی کرد در مخرج با و نزدیک باشد مانند صباح و سپاه و ازین قبیل
جمع کردن میان حرف عجمی و عربی متقارب بود یعنی جمع کردن حرفی
که مخصوص زبان عجمست با حرفی نزدیک بوی در او اگر در زبان
عرب نیز باشد چنانکه چپ را با طرب قافیه سازند و همچنین تیر را
با خواجه و کژ را با کز و سکر را با شک و این عیب بغایت ناپسندیده است
و تبدیل دوی حرفی که در مخرج با و نزدیک نباشد از درجه اعتبار
ساقطست شمس و قیس گفته که ان نظر اگر مشتمل بر بیت شعر
نمیگویند و اکفا در لغت برگردانیدنست از مقصود و چون این

بر

این عیب بسبب آن پیدا میشود که شاعر خود را این میگرداند
از مقصود یکبار اتحاد در رویست بل و روایت بی سبب اکفا نام کرده اند
تکرار قافیه است یعنی معنی غیر از قافیه مصراع اول مطلع
که تکرار آن اندر غیر مطلع ایطا نمیگویند بلکه در مطلع میگویند
و مطلقا عیب نیست اما بهتر آنست که بیاعتی نکنند و ایطا خفی بر دو قسمست
و جلی ایطا خفی آنست که تکرار ظاهر نباشد مانند دانا و بینا و آب
و گلاب و این بیشتر اکثر شعر جایز است وقتی که بسیار نشود و مع ذلک
اولی آنست که این نوع قوافی را پهلوی یکدیگر نیارند و بعضی تکرار
کرده اند و نهیست مثل بیا و صبا از ین قبیل داشته اند بجهة آنکه میم
در صبا بی ترکیب هیچ معنی ندارد و بس تکرار در دو رین کلمه ظاهر نباشد
اما تکراری که در نفی و اثباتست مانند رفت و نرفت بالاتفاق ازین قبیل

نیست وعیب فاحشست وبعضی دیکر پنداشته اند که در مثل مرا
وترا وکرا ایطای خفیست وبنای شعر خود برین قوافی نهاده اند
چنانکه قاینی و والی که یکی از شعرای معتبر قدیمست کفته بیت
همه ملاحت اهستکی وشرم تراست همه ملاحت وبخستکی وعشوه مراست
مرا نشاط قرینست تا تو یار منی دلا بنا رفرحی بر از نشاط کراست
وایطای جلی آنست که تکرار ظاهر باشد مانند جانانا و یارا وصفات
وکابنات ومحبت ومودت وسراجه وغلامچه ودردمند
وحاجتمند وفسونکر وستمکر وزرین وسیمین وخندان
وکریان ومردی واسپی وایطای جلی از عیوب فاحشست
وارتکاب آن جایز نیست مکر وقتیکه شعر را ابیات بسیار باشد
که این هنکام بقدر ضرورت ارتکاب نمایند که جایز است مثلا

قصیده

قصیده که از چهل بیت زیاده باشد دو یا سه جایز است بشرط
آنکه ابیات از یکدیکر بسیار دور باشد وقدما کفته اند که تکرار
قافیه در قطعها وغزلها بعد از هفت بیت روا است ٢ ومتاخران
مبالغه کرده اند که تکرار قافیه نکنند مکر وقتی که بیست بیت فاصله
باشد وبالجمله میباید که ایطای جلی را ارتکاب نکنند واکر کنند
بار در میان ابیات چندان فاصله کنند که قبح تکرار ظاهر نشود
وایطا در لغت کسی را بران داشتن است که پا بر چیزی نهد
وچون این نوع قافیه بجهت عیب خوار وپامال بود این عیب را
ایطا نام کردند شایکان پیش محققان عبارتست از قافیه که مشتمل
باشد بر ایطای جلی چنانکه درین بیت مولانا بساطی بیت دل شیشه
وچشمان تو هر کوشه برندش مستند مبادا که بشکستندش

٢ ودر قصاید بعد از چهارده بیت

و شمس قیس گفته که هر قافیه که روی او اصلی نباشد آن را شایگان
میگویند خواه مکرر شود و خواه نشود و گفته که عامهٔ شعرا
شایگان آن قافیه را میگویند که الف و نون جمع در آن مشتمل
باشد مانند یاران و دوستان و شایگان گفته که بلغت فرس
چیزی را گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند
که در و مال بسیار باشد چنانکه رشیدی گفته ابیات بیت
صنایع دو شعره [illegible] بی شایگان ولیکن [illegible] از گنج شایگان
و بنابرین معنی قافیه مکرر را شایگان نام کردن وجهی ظاهر
دارد و شمس قیس گفته که معنی شایگان کاریست که بحکم
حاکم کنند بی مزد و منت چنانکه شهید شاعر گفته مصرع
مغزهای در و بشو را شایگان و وجه تسمیه برین تقدیر

که این نوع

که این نوع قافیه آوردن بکار بیگار ماند که بحکم حاکم میکنند در اکثر
بی اهتمام قصد میکنند

در بیان عیوب غیر معاقبه

قافیهٔ معمول

قافیه و این بسیار است از جمله یکی آوردن قافیه معمول است
که بواسطه تصرف شاعر [illegible] آن کرده که قافیه واقع شود و این دو
نوع است اول آنکه تصرف بترکیب باشد یعنی لفظی که جزو کلمه نباشد
با او ترکیب کنند و قافیه سازند چنانکه درین بیت من از زمانه
بوصل بتی شدم خرسند ضمان که اهل زمان آن هم از برم بردند
این نوع قافیه را اگر بغیر ضرورت یکی قافیه یکبار آرند آنرا
عیبی دارند اما اگر مکرر آرند خواه بضرورت و خواه بغیر ضرورت
از قبیل ایطاء جلیست و مذکور شد که عیب کلیست مگر وقتی
که در میان ابیات فاصله بسیار باشد دوم آنکه تصرف بتحلیل

باشد یعنی لفظ ابد و بخش و بلک بخش او را از قبیل قافیه
دارند و بخشی دیگر را از قبیل ردیف چنانکه درین رباعی بنده
هرچند زدهر نام آرادیم لیکن بغم عشق تو شادی داریم ابدا
چو عشق و هجر شادیست بوصال شادی کن و غم محو کن باد بداریم
وایشان امتزاج قافیه و ردیف نیز میگویند و متقدمان شعرا
این را از جمله عیوب شمرده‌اند اما متأخران این را صنعتی میشمارند
و ظاهر اینست دیگری تحریف کلمه از صیغهٔ مستعمل و تماشا استان
کردد که قافیه واقع شود لیکن اگر بین توان شارف بر این عمل آید
عیب بنطر اف مبدل میشود چنانکه سید عماد الدین موسوی
کرده در بیت دوم ازین دو بیت بس و انمعرفتهای پرانده بود
سرمارا مکن این شیخ کالبو غلط کردم درین صورت که گفتم

نکهمان

دیگر

نخلدان نگار خویش را سبو اختلاف رویست در ظهور و
خفا بحسب تلفظ چنانکه درین قطعه مولانا فتاحی واقع شده
آورده‌ام نقش بتان معنی پیداست از بیانم هر بیت من نگر کرست درمیان
درد ودهٔ قلم مانده چون شمع تنده نام بنگر که هست بیجی تنده میان دود
پوشیده نیست که ها اگر رویست در قافیه بیت اول ظاهر است بحسب
تلفظ و در قافیه بیت دوم مخفیست دیگری آنست که روی
در بعضی مواضع در خواندن ساکن و در بعضی دیگر متحرک هرچند
بحسب تقطیع در هر دو موضع یک طرفی باشد چنانکه درین بیت
واقع شده صلاح کار کجا و من خراب کجا ببین تفاوت ره
از کجاست تا بکجا چه نسبت است برندی صلاح و تقوی را سماع
وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا اگر رویست در مصراع اول و باقی

ابیات غزل ساکنست و در مصراع دوم متحرک و از عیوب قبیله
عدم رعایت تکرار باقی حرکاتست که تکرار آنها واجب نیست غیر آنچه
مسمی باقواست دیگری آنست که قافیه تغییر داشته باشد بزیادت
یا نقصان یا اختلاف حرفی از آن حروف که رعایت تکرار آنها
در قوافی واجبست سوی سناد و اکفا اما اگر اشارتی باین تغییر
واقع شود عیب نماند چنانکه شیخ آذری کرده در قصیده که مطلعش اینست
نمازشام که از گردش قضا و قدر   ز بام چرخ در افتاد خسرو خاور
بعد از چند بیت گفته بنای قافیه را یک الف زیاده کنم بشرط آنکه
نگیرند خرده اهل هنر سؤال کردم از آن نو رسیده اختر که
ای بذات تو او ده کاینات اقرار و بالجمله هر عیب که بدان
اشارتی واقع شود تلافی آن عیب میشود   در تحقیق حاجب

وردیف

و ردیف حاجب عبارتست از کلمه یا بیشتر که مستقل باشد
در تلفظ و پیش از قافیه اصلی بیاید یعنی تکرار یابد یا چیزی که در
حکم این مستقل باشد مثال آنکه مستقل باشد لفظ از یار درین
رباعی بنده "هر چند رسد هر نفس از یار غمی" "باید نشود غنچه دل از یار دمی"
زان رو که چو نیک بنگری آن غمها "از جانب اوست اگر از یار کمی"
و مثال آنکه در حکم این مستقل باشد لفظ ید در مصراع دوم این
بیت بنده زده عشق تو آتشم در جان سوخت جانم بوصل کن دد ماز
و اگر حاجب در میان دو قافیه واقع شود در غایت لطافت
باشد چنانکه درین رباعی امیر معزی ای شاه زمین بر آسمان داری
تخت سستست عدو تا تو کمان داری سخت حمله سبک آری
گران داری رخت پیری تو بتدبیر و جوان داری بخت

که مشتملست بر حاجب از محجوب میگویند و رعایت تکرار
حاجب واجب نیست بلکه مستحسنست و حاجب در لغت
پرده دارست وچون این کلمه پیش از قافیه واقع شده گویا
پرده دار اوست پس او زاین سبیل تشبیه حاجب نام کرده‌اند
بقول مشهور عبارتست از کلمه یا بیشتر که مستقل
باشد در تلفظ و بعد از قافیه اصلی بیک معنی تکرار یابد یا آنچه
در حکم این مستقل باشد مثال انکه مستقل باشد کلمه ده
درین رباعی بنده یارب تو خلاصیم زهر عصیان ده نشر بعد
رحمت و غفران ده نی کز راه تست مقصود دلم بعشکر
بمن هرچه تو خواهی آن ده و مثال انکه در حکم این مستقل باشد
لفظ آه در مصراع دوم این بیت شده روز غم شب گرفت

سوختن مرا در شب آه او که این خسته را حال شد اخر تباه
و شمس قیس در تعریف ردیف گفته که میباید که شعر در روی
و معنی بدو محتاج باشد و این محل بحثست بجهه انکه خود در
این مبحث گفته که چون کلمه ردیف در موضع خود متمکن نیفتد
یعنی شعر را از روی معنی بدان احتیاج نبود عیب است چنانکه
انوری گفته هر آنچنان که توقیع تو بران نبود زمانه طی
نکند جز برای حنا را پس معلوم شد که بر تقدیری که شعر را
از روی معنی بدان احتیاج نبود ان ردیفست غایتش آنکه
عیبی دارد مگر آنکه گوییم مراد او تعریف ردیف بیعیب است
نه مطلق ردیف و صاحب معیار الاشعار گفته که اعتبار
در ردیف بتکرار الفاظست و بمعنی اعتبار نیست چنانکه

و ردیف در همه قصیده یک معنی بود یا بمعانی مختلف بعضی
را معنی بود و بعضی را نبود بسبب آنکه بعضی بانفراد لفظی باشد
و بعضی حرفی باشد از لفظی روا بود همو گفته که در ردیف
مفرد را اعتباری نیست چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافیه
و ردیف باشد روا بود چنانکه در کثرت اعتباری نیست
در قلت هم اعتبار نیست و در بحث حروف قافیه مذکور شد
که صاحب معیار الاشعار بر آنست که هر چه بعد از روی
و وصل بود اولی آنکه جمله را از جمله ردیف شمرند بلکه وصل
هم چون متحرک شود اولی آنکه او را هم از جمله ردیف شمرند
و مذکور شد که این سخن خلاف متعارف شعراست و بدانکه
شعر مشتمل بر قافیه را مقفی میگویند و شعر مشتمل بر قافیه

و ردیف

و ردیف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال و در شعر مقفی
مردف چنانکه واجبست که قافیه مختلف نشود واجبست
که ردیف نیز مختلف نشود اگر چه در اصل ذکر ردیف واجب
نیست بلکه مستحسن است هر گاه که ردیف مختلف شود
عیب است مگر آنکه اشارتی بآن واقع شود چنانکه مولانا کمال
اسماعیل کرده در قصیده که مطلعش اینست سفیده دم که
نسیم بهار می‌آمد نگاه کردم و دیدم که یار می‌آمد بعد از چند
بیت ردیف تغییر کرده و چنین گفته ز بهر فال نماضی
شدم بمستقبل که بر انام چنین خوشگوار می‌آمد زهی
رسیده بجائی که پیش خاطر تو همه نهان و سپهر آشکار می‌آید
و ردیف در لغت کسی را گویند که در عقب شخصی دیگر بر نشیند

[illegible]

سوار شده باشد وچون حال ردیف نسبت بقافیه
مشابه حال انکس بود او را ردیف نام کردند

ای دوست که دل

رساله معاش السالکین از تالیفات امام العالم المرشد سید محمد نوربخش قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله علی نعمائه والصلوة علی محمد وآله اما بعد صاحب الاطوار
القلبیه معدن الانوار الغیبیه مظهر تجلیات الذات والصفات
العارف المکاشف الواصل الشیخ حاجی علی ادام الله فناءه فی الله
وبقاءه بالله پرسید که در حلال و حرام چیست اتفاق و اختلاف علمای
اسلام و از عموم خواص و عوام متفاوتست طایفه که سلوک
طریقه کمال شعار ایشانست چگونه معاش کنند که از حرام اجتناب
نمایند و بریا و سمعه مبتلا نشوند بدان ای سالک راه و معرفت
درگاه وفقک الله للسلوک علی الصراط المستقیم والطریق القویم
که مذهب صلحا و اتقیا و مشارب اولیا و اصفیا بحسب الازمنه والامکنه
واتفاقات و الاحوال و رعایت حد اعتدال در دین متنوع
اما در جمیع احوال بنای کار این طایفه بر دو اصل است یکی ظاهر
شریعت مصطفوی دوم باطن طریقت مرتضوی که کشف و الهام
و اشارات معنوی عبارت از آنست تا بر این منهج که نفر قول

وقول

وقول فقهای اسلام وبغیر اشارت معنوی و کشف و الهام عمل
میکنند هوای نفس است که ویرا از حد اعتدال بیرون دارد و
بر عزیمت و خود نمائی گذشت ای سالک راه آنچه در کتب فقه مذکور
و مسطور است عوام و خواص اسلام میان را دستور است الحلال
بین والحرام بین وما بینهما شبهات حدیث صحیح است
حلال را حلال و حرام را حرام و شبهات را شبهات دانستن
طریقه اولی و علمانست اما حلال را حرام گرفتن رسم اهل ریاست
و حرام را حلال داشتن آیین مباحیان و شیطانیست و شبهات
را مع التعبیه حرام یا حلال پنداشتن شیوه جاهلست هر کدام
را بجای خود باید داشت طریق اعتدال و این اهل کمال است که
هر چه جمیع علمای اسلام حلال داشته اند حلال دانند و آنچه حرام
داشته اند حرام دانند و آنچه در حرمت و حلیت مختلف فیه
است شبهه دانند و بی ضرورت طعام شبهه نخورند اما چنانکه
از حرام اجتناب می نماید در شبهه بمقدار مبالغه ننماید تا
ریا و تعصب لازم نیاید ای سالک راه آنکه جهال میگویند مال

امرا و ملوک و سپاهیان مطلقا حرام است از فرط ریا خود
نمایی میکنند نظر اهل خصوص حلال است مالک هر که باز نباشد
واجب است نمودن از حرام و حجب است متصور است هر که بار نباشد
زیرا که حلیت و حرمت ناشی از نفس خدا ندارد چنانکه علم جاهل است
تمیز حلال از حرام ظاهر است و حدیث و کلام و باطل کشف
و شهود و الهام باید نمود یا ایها الذین امنوا لا تحرموا طیبات
ما احل الله لکم و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین دلیل صریح
است بر آنکه مردم جهود صفت و اهل ریا حلال را حرام می دانسته اند
و این رعونت نفس از کمال ورع و تقوی میدانسته اند سالکان
باید که نظر بر نرخ عوام ندارند و ماسوی الله را معدوم فرض
پندارند تا از مهلکه ریا و سمعه توانند رهید و بکمال اخلاص
که مقام خاص خاص اولیا است توانند رسید قال رسول الله
صلی الله علیه و آله لا اهل الریا یسلخ وجوههم تؤزد لا یهب
و لا تدرقهم برکة و هم عند الله اخس من الجیفة و لیس فی النار
قوم اشد عذابا من اهل الریا چون مجمع علیه است که در جحیم

مرد

مشرک و کافر و ظالم و فاجر باشد و عذر هیچ یک از ایشان اشد
و اقوی از اهل ریا نباشد از ریا اجتناب نمودن بیشتر از جمیع اخلاق
ذمیمه و اعمال سیئه بر ذمت اهل همت واجب و لازم است و ریا
شرکت پنهان و ریا ماریست سمّانه و ریا حرفه متصوفان است و ریا
دکان شیطان است طایفه از اکابر اولیا حذر از ریا طریق
ملامت اختیار کرده اند مانند شیخ یوسف حسین رازی و غیره
قدس الله اسرارهم نوبتی در شب نور تاجری کنیزکی جمیله داشت
جهت عفت و صلاح که از شیخ ابوعثمان حیری فرستاده نظرا و بچه
اختیار بران جمیله افتاده و قلق خاطر ظاهر شده نزد شیخ خود
ابوحفص حداد قدس الله سره رفت بنده وی فرموده که بر دو
و یوسف بن حسین رازی دریاب ابوعثمان پی رفت و منزل یوسف طلب
نمود از هر که پرسید همه ملامت نصیحت کردند که چنین صاحب را
چه شان فاسق زندیق چه کار دارد وی را دیده شرمنده بلاد
بیشابور مراجعت نمود و صورت حال گفت باز شیخ فرمود که بصحبت
یوسف باید رفت چون جاده بنود بری رفت و ملامت خلق

الفت نمود و پرسیده پرسیده بمحله رسید که خرابات بود در پیشان
کوی خرابات خانه وی را یافت درآمد و سلام گفت و بنوعی بنشست
و ابوعثمان را دریافت و تعظیم و تکریم نمود و در سخن رفت و حقایق
بگشود و بیان حالات عالیه و مقامات رفیعه فرمود و در بیان حال ایشان
صاحب جمال پیش وی نشسته و قرابه نهاده بود چون سخن از مقامات
علیا خبر داد ابوعثمان پرسید که با وجود این کمال این چه حالت
و بنوعی گفت ظالمی درین مملکت پیدا شد و این محله را خرابات ساخت
و این خانه میراث منست که نشسته ام و این پسر فرزند صلبی منست
و این قرابه آبخواره است ابوعثمان دید آب بود گفت دانستم
که درین صحبت مشهوری نیست اما چرا خود را در مقام تهمت
میداری فرمود از بهر آن تا مردمان مرا زاهد و متدین و امین
ندانند و کنیزکی بمن نسپارند و سر از تعلق خاطر نشود چون ابوعثمان
این سخن که بیان حال وی بود بشنود در خاک افتاد و بگریست
و دانست که خودنمایی بسنده همت و چگونه مایه زینت و مقصود
از دوستان وی بر آن بود که حد اعتدال براند و خود را

از خلق

از خلق بپوشاند و زاهدی تو بر تو در خمول کوشند چنانکه حضرت ولایت
سلام الله علیه میفرماید کن عند الله خیر الناس و عند النفس شر
الناس و عند الناس رجلا من الناس اکابر اولیا در ستر احوال کوشیده
اند و عبادات و طاعات را از نظر خلق پوشیده اند اما متصوفان
مرائی همیشه در خودنمایی و جوشش آمده عوام دین خود را بر باد داده اند
و آنرا زهد و ورع نام نهاده اند بکار ازین زمان باغی که درخت
میراند درختان این باغ را از بن برکندن و نهال ادبی فی میدان
بنشاندند آن باغ معلوم نیست که از کی آورده باشند شاید که
مرام باغ با وجود آنکه بذر آن از برای که باغ ساخته بوده اند
بسی دیگر زر و اسباب نموده اند و ظاهر شرع عزیز محکم ساخته اند
و چنین امری که زیبای مرشد و امراف محقق است در باره این
بطال بسبب زیاده تر اعتقاد و جهال اهل جبال گشت اکنون به بیند
که اولیا اعمال و احوال چگونه پوشیده اند و اهل ریا در تلبیس
و تشیطن به چه مقدار کوشیده اند فاعتبروا یا اولی الالباب
بدانکه ای سالک راه که اولیا الله دو طایفه اند محبان و محبوبان

باز محبوبان دو طایفه اند بعضی ذو عقل و بعضی مسلوب العقل اینها
که مسلوب العقل اند من حیث الشرع مکلف نیستند بنظر ایشان
نگاه باید کرد و اقتدا بدیشان نباید کرد و لا تعترض بهم و لا
تنکر علیهم اما آنها که ذو عقل اند اقتدا در ایشان بسته اند اگرچه
در تصرف آن مقدار مبالغه که محبان را شده باشد ایشان را
نبوده این معنی حدیث اذا احب الله عبدا لم یضره ذنب
درباره ایشان است حضرت رسالت صلی الله علیه و آله را که محبوبیت
و ارجحیت که حضرت حق تعالی شأنه آنحضرت را بتشریف
انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما
تأخر مشرف کرده اند و با وجود چنین بشارت آنحضرت خود را
از قید عبودیت نرهانیده تا تقیدی عالمیان [illegible] خاصه مرشد و شیخ
مرشد باید که در ریاضت و مجاهده و طاعت و عبادت مانند
طالبان مقتدی و سالکان مبتدی باشد چه کمال [illegible] محبوبان تا
برکات اوقات وی عوض [illegible] برکات و نتایج و آثار وی سالک [illegible]
و منقطع نگردد حضرت رسالت صلی الله علیه و آله با وجود حکم [illegible]

ان

انا فتحنا در عبادت وی با قدم چندان مبالغه نمود که تشریف طه
ما انزلنا علیک القرآن لتشقی الا تذکرة لمن یخشی مشرف گشت
ریاضات و مجاهدات عاشقانه کشیدن سیرت مرشدان کامل
برکت هرکه صاحب برکت و عالی همت است باید که در مجاهدات
طریقه محبان سلوک دارد اگرچه در مشاهدات بمقام محبوبان
دارد شبهه نیست که با برکات مجاهدات وی در سلسله وی حالات
و نتایج مقامات علیه گردد چنانکه حضرت سیادت مآب قطب
الاقطاب علی الاطلاق امیر سید محمد نوربخش قدس الله سره میفرمایند که
هر ریاضت که جمیع مشایخ کشیده اند این فقیر کشیدم اگرچه نتایج
بعضی بظهور آمد و بعضی بظهور نیامد امید است که در تبع باخلاص
بظهور آید همان حضرت میفرمایند که رویت حضرت رسالت را صلی الله علیه
و آله دیدم و در آن وقت فیض عظیم از آنحضرت بمن رسید التماس
نمودم که یا رسول الله این فیض باید که باقی باشد این قوم [illegible] فرمود
که نعم و من اتبعک الکل از برکت مجاهدات حضرت سیادت و وعده
حضرت رسالت باندک مدت مقتدیان این سلسله را ترقیات میشود

که منتهیان سلاسل دیگر را در عمر دراز میشود ای سالک راه بدانکه
متقربان درگاه در کمال اخلاص و ترک دنیا سعی بسیار می نمایند و طایفه
زاهدان در لقمه اهتمام تمام دارند چنانکه سلطان العارفین بایزید بسطامی
قدس الله سره میفرمایند الزاهد ما یاکله والعارف ما یاکله
بعضی دیگر از مقربان حسب اقتضای وجود حضرت حق مفوض کرده اند
و حضرت حق ایشان را محفوظ میدارد مانند شیخ شیخ ... بلخی
قدس الله سره میفرمایند کل ما صبت والبس ما وجدت وارض
بما قضی الله علیک چنین در مقام تفویض و توکل اند حضرت حق در گفتار
خلق ایشان را از هر چه نه لایق است نگاه میدارد نقلست حضرت خواجه
عبد الرحمن نوبتی حضرت ... حضرت خواجه ... قدس الله
سره بیمار بود و مایل انگور بود و هر کس از مریدان و محرمان نوع فواکه
آورده نزد ایشان نزدیکتر بود از انی انگوری که دولتمند ... نیز
در دهان نهاده زنبوری بر لب آنحضرت زخم زد وان انگور را بطرف
نهاد و پرسیدند که این انگور را چه کسی آورده تفحص از بازار بها کرده
آورده بود او را نصیحت کردند که چنین چیزی بخدمت این طایفه نباید آورد و

و ازین سوء ... واقع شد که هر دو لب محفوظ آنحضرت بود از حرام
و شبهه و از هر چه لایق این طایفه نباشد و ازین منقولست از حضرت شیخ شیراز
شیخ نورالدین عبدالرحمن قدس الله سره که در سفر حجاز مولود و
در بغداد متوقف شد در آن حین که اسباب معاش مهیا نشده بود که
وامی از کسی گرفته میفرستادند قبول نمیکرد و این منقولست چنین
حضرت رسالت صلی الله علیه و آله هدیه پادشاه حبشه قبول نمود خلیفه
بغداد قبول نمود و هر که لایق دید تصدق میکرد و این طایفه باید که
هدایا که از ملوک و امرا رسد قبول نمایند و هر که صورت صلاح دارند
صرف فرمایند تا ریا لازم نیاید و مسکین ... ای سالک راه چنین در شرع
که حلال و حرام از هر عوالم ... کلام محمدیست و از هر چه
... شبهه ... شیطان
بخوش آمد مردمان از حلال احتیاط نماید و گوید که این فتوی ... و این
تقویت ... صراط مستقیم را ... شیطان است ... آمد را ورع
پندار ... افراط ... خدا ... است
و دین خود را در باخته است من لا شیخ له فشیخه الشیطان محقق

میدان واز لوح دل حدیث لا افراط ولا تفریط بشوید که الاسلام بین
بیخوان ومخالف نفس که مخالفت عوام دراین دار است بوجود حضرت
عین شمس وبعلم الیقین وعین الیقین که رکن زنطق وتبیان حضرت
آدم اولیا علی مرتضی علیه سلام الله وسلام رسول الله منفرد است
که پیر الیا شرک ودر نص کلام الله صریح است در آیت ان الله
لا یغفر ان یشرک به ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء که شرک مغفور
نگردد زنهار زنهار خود را از یا آنکه دار ودر اجتناب نمودن
از حرام بظاهر شریعت وقول علمای اسلام راضی باشید مگر آنکه انعام منعم
استاد تا بر کر فلان طعام حرام است هر چند بظاهر حرمت آن طعام
معلوم نباشد از آن اجتناب نماید لکن از ارباب طریقت وعرفا
اما کسی که بر حرمت آن طعام منکشف نگردد وما را ز بیان کشف شود
برای کسی ازین طعام اجتناب واجب نباشد واکنون چه حرمت آن طعام
معلوم ندارد وان طعام بخورد شاید گفتن که حرام بخورد ولا یکلف الله
نفسا الا وسعها ای کلمه حکم فقرا دیگر است وحکم اغنیا دیگر
این سبا طعام که بر اغنیا حرام ودر فقرا حلال باشد مانند صدقات

وزکوات

وزکوات وغیرها نزد بعضی علما فتوی برانست که اگر مال مخلوط از
حلال وحرام بوارث منتقل شود ورد مظالم وتمیز نتوان کرد آن
مال بفقرا باید داد واگر گمان که برای وارث حرام است بفقرا نیز
حرام بودی بفقرا اعطاء آن جایز نبودی ازینجا معلوم شد که حلیت
وحرمت امور نسبی است وان بضاعه که ما فی بیت المال است
یکی از نوایب جدید وفقر صوری آنست حب الدنیا رأس کل خطیئة وترک
الدنیا رأس کل عبادة حدیث صحیح است از محبت دنیا حرص وبخل
متولد میشود وعلی جمیع صفات ذمیمه بواسطه یا بلا واسطه از محبت دنیا
تولد می نماید پس ترک دنیا مهلک صفات ذمیمه وتتبع ترکیه
نفس وتصفیه قلب وحضور وسرور خاطر است ومع که سالک تارک دنیا
باشد ودر تجرید ظاهر وتفرید باطن اجتهاد نماید ودر جمع درهم ودینار
نکوشد بحضرت علام الغیوب امید میدارم اعتماد بر فرموده حضرت
رسالت صلی الله علیه وآله لو کانت الدنیا دما عبیطا لم یاکل المؤمن
منها الا حلالا که هر چه بوشد حلال بوشد وهر چه بوشد حلال بود
الخبیثات للخبیثین والخبیثون للخبیثات والطیبات للطیبین والطیبون

للطیبات نص صریح کلام الله است ان الله ملک یسوق الاهل للاهل
الاهل حدیث صحیح رسول الله است چون سالک شروع در کار درویشی
امور کرده ترک حرام مشتبه نشود حضرت حق جل و علا او را از حرام نگاه
میدارد که هیچ طعام بر خلاف حال نخورد مرد خدا الا حلال
چنانکه مکرات و مرات تجربه نموده ایم و بعضی معاندی گوسفندی کشته
و یکی مرده بریان ساخت و بصحبت سلطان ابوسعید بن ابی الخیر قدس الله
سره فرستاد تا بیازماید که وی حرام را از حلال میشناسد یا نه شناسد
و از حرام اجتناب مینماید یا نمینماید در راه ظالمی رسید و یکی بریان را
ربود و آن گوسفند مرده بود و بریان پاک بصحبت آوردند و نشستند
که حضرت حق انبیا علیهم را از هر چه لایق حال ایشان نیست محفوظ میدارد
بنا بر این اعتقاد که انبیا علیهم بر حضرت حق مطلق دارند و در همه احوال
همه امور خود را بحضرت حق سپارند و بارها آزموده اند و
و وثوق کلی نموده اند که حضرت حکیم علیم دوستان خود را از هر چه
نه لایق دوستان باشد محفوظ میدارد و مولانا جلال الدین رومی قدس الله
سره که از افراد اولیا است میفرماید گر بخبار رسید چنین [illegible]

حلال دانی ور نه حرام باشد نه شیر حلال مادری از ارباب خدمت
بعضی حرام میخورند در حالت مخمصه میخورند تا هر چه خورند حلال خورده
باشند و ارباب جالبانی از طعام خود دل دق الشبع باکی ندارند
و در احیان هر چه خورند حرام خورده باشند سالک باید که طریق اعتدال
در جمیع احوال مرعی دارد و ادنی الکفایه در معاش اختیار نماید چنانچه
اشارت و ثنا بک فطهر در همه کیفه دنیا نیالاید و از کثرت حساد
کلات مواقف قابل ترکت الدنیا لحسة فرکها نهی عارد داود بلکه حکم
الدنیا حرام علی اهل الآخرة والآخرة حرام علی اهل الدنیا وهما حرامان
علی اهل الله جیفه دنیا را بکلاب و عقبی را بدباب باز گذارد و
در مجلس شهود که مقام محمود غیر آن تواند بود مستوفی جمال بی
زوال گشته از جمیع رسوم و عادات بشری بکلی منسلخ گردد
تا بنور ولایت و قوت کرامت تراب در دست وی زر
شود و الکیمیا از حرام تمام خلاص یافته باشد حضرت الله تعالی سالکان
راه و طالبان لقاء الله را از لقمه حرام و ربا و سمع عوام محفوظ دارد
بحرمه کمل اولیاء من الاقطاب والافراد

سر [illegible] ۱۰۶۴

رساله منامیه از تالیفات حضرت سادت مآبی
قطب الاقطاب امیر سید علی همدانی

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله حق حمده والصلوة علی خیر خلقه
محمد و آله اما بعد این عجاله ایست بموجب التماس
عزیزی از اخوان صفا که حقوق مودت ایشان
برین ضعیف واجبست و اقدام نیات ایشان
بر جادهٔ اخلاص ثابت در بیان حقیقت مثال و خیال
مطلق و مقید و کیفیت مراتب منامات و رویا و درجات
خلق در ادراک علوم و معانی از عوالم علوی
و اطوار خیال و مثال ارواح و اعیان و غیره
بمقتضای این التماس کلمه چند از انچه زبان وقت
املا کند در قلم خواهد آمد ان شاء الله العزیز
ای عزیز نور الله بصیرتک بنور العیان
که وجود را من حیث احدیة الکثرة نزد ارباب

کشوف و عرفان سه مراتب دارد مرتبه اول نور
حقیقی مطلق دوم ظلمت سیم ضیا امّا رؤیت نور
حقیقی مطلق از آن روی که مجرّد است از نسب و اضافات
متعذّر است زیرا که آن عین هُوّیت مطلقه است و عتبه
بارگاه جناب حضرت صمدیّت رفیعتر از آنست که طائر
افهام و عقول هیچ مخلوق بر پیرامن سرادقات جلال
آن حضرت تواند رسید که لَا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ
وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لکن
رؤیت این نور در حالت تنزّل آن در مظاهر و تعیّن
آن در حجابیّات مراتب نسب و اضافات ممکن است
و هریک را از اقسام سه گونه شرفیست و لکن
شرف نور باصالتست زیرا که اوست که سبب
ظهور اعیان موجودات است که در کتم عدم مختفی
و مستتر بودند و در ظلمت خلوتخانه نابود متواری
مرتبه دوم ظلمت است که در مقابل نور است و آن

سه قسم است اول ظلمت حقیقی است که رؤیت آن بهیچ
وجه ممکن نیست و آن عدم محض است قسم دوم
ظلمت جهل است که رؤیت آن اگرچه ببصر حسّی ممکن
نیست امّا بنور بصیرت آثار قبح آن هویداست قسم سیم
ظلمت محسوس چون ظلمت شب و منازل مظلم که در حین
ادراک آن توان کرد و شرف ظلمت آنست که واسطه
ادراک نور مطلق میگردد بسبب تنزّل آن در مراتب
ظلمات امکان و امتزاج و اتصال آن با نور حقیقی مرتبه
سیم ضیاست و آن حضرت جمعیّت نور و ظلمت است
و حقیقت آن ممتزج گشته از طرفین و برزخ میان
وجود و عدم زیرا که نور صفت وجود است و ظلمت
صفت عدم و از اینجهت است که اصل ممکن را بظلمت
وصف کنند و آن مقدار نورانیت که ممکن راحاصل
است بسبب وجود است که بواسطه آن از کتم عدم
ظهور کرده است پس ظلمت وی از جهت عدمیّت اوست

چنانکه نورانیت او از جهت استفاضه نور وجود است و هر نقصی که بممکن ملحق میگردد از احکام نسبت عدمیت اوست و آنکه رسول علیه السلام فرمود که
إِنَّ اللهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِ مِنْ نُورِهِ
اشارت بدین معنی است و خلق درین محل بمعنی تقدیر است یعنی تقدیر سابق بر ایجاد و رش کنایتست از افاضه نور وجود از خزائن جود بر ممکنات چون این معانی مقرر گشت بدانک علم حقیقی که در مقابله وجود مطلق است متحقق نیست الا بواسطه تعقل و ادراک وجود محض که نور مطلق است من حیث هو هو ممکن نیست الا بواسطه تنزل و مرتبه عدم از روی تعقل مثال آینه است که قابل تجلیات انوار وجود است و متعین از طرفین ضیاست که حقیقت آن عالم مثال است و جمال نور مطلق درین عالم ادراک توان کرد زیرا که عالم ارواح

ولجز

و آنچه ورای آنست از ملکوت و جبروت در غایت نورانیت است و عالم اجسام متصف بظلمت و کدورت است و عالم ضیا برزخ است میان اجسام و ارواح و متوسط بین العالمین و با هر یک از این دو عالم مناسبتی و مشابهتی دارد و هر عینی از اعیان و افراد مراتب عالم اجسام و ارواح بواسطه مناسبتی که با این عالم دارند بحسب قوت و ضعف درین عالم جولان میکنند و حقائق اسرار از عالم خود در میدان خیال جلوه می دهند و در مرآة وجود وی مشاهده اسرار میکنند ای عزیز چون هویت غیب مطلق نور حقیقی است و کمال رؤیت نور موقوفست بوجود ضد آن که ظلمتست پس موجب تعلق ارادت حق بایجاد عوالم مختلفه حب کمال رؤیت آثار عظمت و احکام قدرتست از روی وحدت جمله و از روی ظهور او در مراتب و شئون تفصیلی و چون شئون الهی ذاتیست و جلا

مثال وم

واستجلا که ذات راست بحصول نپیوست الّا
بظهور در هر مرتبه وبروز در هر شانی از مراتب
وشئون وجود بحسب استعداد وقابلیّت هر مرتبه
معیّن وشانی مقیّد پس کمال رؤیت موقوف گشت
بظهور در جمیع مراتب وشئون وچون اختلاف
شئون ومراتب اعیان واستعدادات وقابلیّات
آن در مراتب اطلاق وتعیّن وتقیّد وتفاوت
خصوصیّات هر یک غیر متناهی افتاده لاجرم عدم
انحصار مستلزم دوام تنوّع ظهور حق شد در عوالم
مختلفه ای عزیز اگرچه مراتب اعیان وکثرت
شئون از روی افراد واشخاص تعیّنات غیر متناهیه
است امّا از وجه کلّی محصور است در دو عالم ظاهر
وباطن وتمایز جمیع مراتب ظهور وبطون مبنی
بر اعتدال وانحراف است وظهور مظاهر نتایج
اعتدالات وانحرافات بواسطه سیر منازل در عوالم

بکمال

چهارگانه بکمال میرسد اوّل معنوی دوم روحانی
سیم مثالی چهارم حسّی تا تلاطم امواج دریا وحدت
نور حقیقی در جداول مراتب جبروت وملکوت بفسیح
صحرای عالم مثال مطلق نرسد مستقیان مفازه
محبت ومتعطشان فیافی مودّت بورود حیاض زلال
اسرار حضرت صمدیّت محظوظ نگردند وتا سطوات
تیغ آفتاب هویّت غیب از اوج فلک کبریا در منازل
مظاهر وجود غروب نکند خفافیش اعیان مقیّده
استفاضه انوار هدایت از نجوم اسما وصفات نتوانند
کرد ای عزیز ضیا دو نوعست یکی نور محسوس است
که ظاهر بنفسه ومظهر لغیره است از اشکال والوان
دوم نور لطیف که مظهر اسرار غیب است در کسوت
خیال ومحتد آن عالم مثال مطلق است وعالم مثال
مطلق را دو وجه است وجهی عام از روی ذات خود
ووجهی خاص بمقیّدات عالم خیال امر متخیّل از نوع انسان

مستسقیان

وغیره وخلائق در خیالات مقیده واکتساب علوم
ملکوتی واقتناص اسرار جبروت بواسطه سیر جبروتی
خیال مقید در عالم مثال وعدم سیر ودرجات
ضعف وقوت آن بر اقسامند چنانکه نبی صادق از کلیات
ان خبر میدهد که اَلرُّؤیا ثَلٰثٌ رُؤیا مِنَ اللّٰه
وَرُؤیا مِنَ الشَّیطانِ وَرُؤیا حَدَّثَ اَلمَرءُ بِهِ نَفسَهُ
وقوت وضعف آثار اسرار ملکوتی را که در فضای
عالم مثال متجلی میگردد در حالت رکود حواس در آینه
خیال مقید مشاهده کردن آسانست وقوی ترین
سببی که موجب اطلاع نائم است بر معانی عالم
مثال احدیت توجه سالک است بمقصود وجمع همم
از تصاریف کثرت احکام وتعطیل خواطر از تشعب
هموم متنوعه چه هرگاه که شعور نفسانی از پرده
حجاب طبع بر صور محسوسات متفرقه مجرد از
معانی تطلع کند مواد صور که مصاحب او گشته

باشد

باشد از عالم حسی در حالت نوم پیش قوت خیالی
جلوه گری کند وچنان که شاغل روح است در بیداری
از مطالعه اسرار روحانی بواسطه حواس ظاهره
در حالت نوم هم شاغل او گردد بواسطه خیال وباب
عالم مثال را مسدود گرداند پس رؤیای این چنین
کس را اگر هیچ معانی نبود وصورتی بی روح باشد
که آنرا هیچ اثر نبود ای عزیز بدان که میان عالم
ارواح وعالم اجسام عالمی دیگر هست که آن نمودار
هردو عالم است وهر فیض که از عالم ارواح بعالم اجسام
میرسد بواسطه آن عالم میرسد زیرا چه فیض روحانی
چون از عالم ارواح تنزل میکند مجرد است از مناسبت
والفت با عالم اجسام چون بعالم مثال مطلق میرسد
ان عالم را کریم الطرفین می یابد که بعالم ارواح بواسطه
مجاورت مشابهتی دارد وبا عالم اجسام همچنین چون
از فیض وارد در مقام غربت نسیم آشنائی می یابد

تهییج نائره اشتیاق وطن اصلی غالب میکردد و با آن
اثر روحانی مالوف حال خود جلوه میدهد و سریان
نتائج اسم الظاهر که مالك عالم اجسامست و با آن اثر
روحانی ممتزج کشته بواسطه برزخیت جاذب آن فیض
میکردد تا اسفل سافلین جسمانیات و این عالم متوسط
را دو مرتبه است و هر دو اسم مرتبه تقیید بهر متخیل صحیح
و درین مرتبه انرا خیال مقید خوانند و مرتبه اطلاق
و درین مرتبه آنرا مثال مطلق خوانند و انطباع معانی
در این مرتبه اطلاق این عالم مطابق اصل بود بی
شك اما در مرتبه تقیید کاه مطابق باشد و کاه غیر
مطابق بحسب صحت سلك دماغ و اختلال آن و انحراف
و اعتدال المزاج و قوت و ضعف مصوره ای عزیز
بدانك نسبت خیالات مقیده مردم با عالم مثال مطلق
نسبت جویها و جداول خرد استکه از نهر عظیم متفرع
میکردد و هر یک را طرفی متصل است بعالم مثال

وطرفی

وطرفی دیکر متشعب می کردد تا ملاقات عوارض و لواحق
و لوازم و عواقب امور و اقسام و اصناف محسوسات
پس خیال مقید بمثابت جاسوس است در شهر بدن
و دائما کار او تجسس اخبار است کاه توجه سیر او
در مجاری تصاریف امور و کیفیت عواقب و قائع و حوادث
عالم حسی بود و کاه متوجه بطرف متصل و بعالم مثال
شود و از بحر اعظم مثال مطلق اغتراف میاه معانی
و اسرار کند و کاه باشد که در ظلمت تیه مجاری احکام
کثرت چنان کم شود که مرجع اصلی خود باز نیابد
و رجوع او بمغترف علوم و معانی ممکن نکردد و هم
در حالت یقظه بواسطه ادراکات حواس ظاهره شود
از مختلفات امور شهادی مستصحب او شده باشد در وقت
رکود حواس همان اشیا بمعاونت مصوره در پرده
خیال نمایندکی کند و آنرا هیچ اثر نبود و خواب
این چنین کس بیشتر اضغاث احلام باشد و این حال مستصحب

اکثر خلق است الّا ما شاء الله و چون این قاعده
مقرّر شد بدانک اسباب موجبه صحّت خیال
و رؤیای نوع انسان چند چیز است بعضی از آن
مزاجی و بعضی خارج از مزاج امّا آنچه مخصوص
بمزاج است صحّت هیات دماغست و اعتدال مزاج
و قوّت تصرّف مصوّره و امّا آنچه خارجست بقای
حکم مناسبت و اتّصال و قرب خیال مقیّد شخص که
مقتضی اتّحاد است بعالم مثال و ان قلّت وسائط
است از تعلّقات لذّات نفسانی و افکار فاسده
و تصوّرات باطله و تشعّب هموم بامور متفرّقه و صدق
اقوال و احوال مرضیّه و ازینجاست که معبّر کامل
صاحب بصیرت که بقوّت کشف سرّی و روحی
بر مدارج ارواح و مراتب تمثیلات عالم مثل و اشباح
اطّلاع یافته چون رؤیاء صاحب مزاج مستقیم
بشنود بحسب معرفت او بمواقع منام و مواطن

جناد

خیال تشخیص آن رؤیا کند در خیال خود و از طرف
متّصل خیال بعالم مثال درآید و آن رؤیای مشخّص
را با معانی که مناسب آن باشد در آن عالم نسبت
دهد بلک اکر معبّر عارف باشد بمراتب علویات
در عالم مثال توقّف نکند و ترقّی کند بعالم ارواح
و از آنجا بعالم جبروت منتهی شود و از مرآة ٥
استعداد او عین ثابتهٔ آن شخص مشاهده کند
که اصل آن رؤیا بمقتضای استعداد حالی او که
نمودار چیست و حقیقت آن در عالم شهادت
در کدام وقت بدید آید و بچه صورت شود
و بعد مطالعهٔ آن سرّ اکر مصلحت کفتن نباشد
هیچ نکوید و اکر مصلحت کفتن بود از مضمون
آن خبر دهد آن خبر را تعبیر کویند و آن مخبر
را معبّر خوانند و هر خلل که در رؤیا واقع شود
از عدم مطابقه میان مقصود و میان صور ممثّله

از آثار کدورت باطن وانحراف مزاج وفساد هیات
دماغ واختلال احوال حسّی صاحب رؤیا بود چون
کذب در اقوال وسیرت نامرضی وصرف اوقات
بامر خسیس چنانکه بقیّه آثار صفات حمیده در
ضمن آن مستهلك کردد والامر بالعکس اذا کان
الحال بالعکس وانك رسول الله صلی الله علیه
وآله فرمود اَصْدَقُکُمْ رُؤْیا اَصْدَقُکُمْ حدیثا
اشارتست بدین معنی چون این معانی مفهوم شد
اکنون بدانك حظوظ طبقات اصناف نوع انسانی
از درك اسرار ومعانی عالم مثال ولوایح وغیره
بواسطه خیال المقیّد در حالت نوم بر چند قسم
است بعضی آنانند که رؤیاء ایشان بتعبیر محتاج
است وبعضی آنها اند که رویاء ایشان قابل
تعبیر نیست واین قوم دو قسم اند قسم اوّل محجوبانند
که صفات تقییدیه واحکام انحرافات خلقیّه

برنفوس

برنفوس ایشان غالب کشته است وکدورات نفسانی
وفساد هیات قوای روحانی مشرع خیال را که
متصل است بعالم مثال مسدود کرده وباستیلاء
ظلمت قوای خبیثه از مطالعه اسرار دور وافتاده
واز خلعت کرامت تعریفات الهی محروم کشته بیداری
این قوم عین خواب است وخواب عبث نه بیداری
ایشانرا ثمرهٔ ونه خواب ایشانرا نتیجهٔ تَحْسَبُهُمْ
اَیْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ سَوَآءٌ مَحْیَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ
قسم دوم متوسطان اهل سلوك اند که آئینه دل
خود را مستعد قبول فیض معانی واسرار عالم مثال
ساخته اند واز قرب مشرع خیال بحکم انقطاع از
علائق تجاوز نکرده پس در حالت نوم آنچه از اسرار
عالم مثال عکس بر آئینه دل ایشان زند عکس آن
از دل بر دماغ زند وچون عکس عکس ظاهر بصورت
اصل است محتاج بتعبیر نباشد واین اوّل حال

خلیل است ودیگر انبیا علیهم السلام واما آن قسم
که رؤیاء ایشان بتعبیر محتاجست هم دو قسمند
قسم اول متوسطان دوم کاملان اما متوسطان
طائفه اند که در بعضی اوقات جمع همّ از تعلقات
جسمانی میکنند وبحسب فراغ از شواغل آئینه دل
ایشان اندک صفائی می پذیرد وبعضی معانی
از عالم مثال در وی منعکس میگردد وعکس آن
عکس بر دماغ میرسد وبواسطهٔ بقیهٔ رسوخ
آثار اوصاف ذمیمه اثر حدیث نفس بآن ممتزج میشود
وقوت مصوره آن معنی ممتزج را در کسوت خیال
عرضه میدهد وامثال اینچنین رؤیا را بر معبری
فطن باید که با معان نظر اثر حدیث نفس را از معنی
مجرد تمییز کند قسم دوم کاملانند که ذهب نفس
را در بوتهٔ مجاهده صاف کردانیده اند وآئینهٔ
دل را از زنکار طبیعت پاک کرده وقدم همت در سیر

الی الله بر کنگره اوج کبریا زده ودر میدان شهود
از کروبیان وروحانیان ملأ اعلی سبق برده طی
بساط زمان ومکان کرده کلیم ادبار امکان پس پشت
انداخته اسرار ازل بر لوح ابد خوانده از روزن
ازل نظاره صحرای ابد کرده بر مدارج ابراج اسما
وصفات عالم جبروت عبور نموده از مشرق هویت
غیب طلوع عرش دل را مستوی حضرت الهیت کردانیده
پس دل این طایفه خزانهٔ اسرار حق کشته است
در حالت نوم عکس بعضی از آن اسرار که در خزانه
دل متوطن است بر دماغ زند وقوت مصوره آن
عکس را در کسوت خیال مقید بر ذهن عرضه
دهد وچون عکس بصورت اصل نیست لاجرم
بتعبیر محتاج باشد واین نوع خواب کمّل است
از انبیا ورسل وخواص اولیا صلوات الله
وسلامه علیهم اجمعین چون معلوم کردی که آن

طائفه که رؤیاء ایشان قابل تعبیر نیست دو گروه
اند یکی ناقص و یکی کامل و آنها که بتعبیر محتاج اند
هم دو طائفه اند یکی ناقص و یکی کامل اکنون بدانک
در ظهور نتیجه بعضی از منامات تاخیری افتد
و حکم بعضی سریع الظهور می باشد ای عزیز
تاخیر ظهور نتیجه رؤیا نزد ارباب تحقیق دلیلست
بر علوّ مرتبه نفس صاحب رؤیا زیرا که چون قوت
عروج نفس درّاک بکمال رسد خرق حجب عوالم
علوی کند و در محلّ اعلی که خزانه علم قدیمست
مطالعه آن امر قریب الوقوع کند و لابد بعد از
اطّلاع این سالک آن امر از آن حضرت بهر عالم
از عالمهای عالیه که نزول میکند مدّتی مکث
میکند و بحکم تصرّف اسمی که ربّ و مدبّر آن عالم است
منصبغ میگردد و از آنجا بعالم دیگر نزول میکند
و در حدیث آمده است که انّ الامر الالهی

یبقی فی الجو بعد مفارقته بسماء الدّنیا ثلث سنین
حتّی یصل الی الارض و برین تقدیر اثر نتیجه بعضی
رؤیاء اهل کمال بعد از چهل سال ظاهر شود و خواب
یوسف صدّیق ع از ین جمله بود که از آن روز که
گفت یا ابت انّی رأیت احد عشر کوکبا و الشّمس
و القمر رأیتهم لی ساجدین تا آن روز که گفت
هذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلها ربّی
حقّا نزد اکثر مفسّران و اهل تواریخ چهل
سال بود و سرعت ظهور حکم رؤیا دلیلست
بر ضعف حال نفس رائی که قوّت ترقّی ندارد
که کیفیّت صور امور و حقائق کوائن مقدّره
از عوالم عالیه اخذ کند و غایت مقدرت ترقّی
وی در حالت اعراض از تعلّقات جسمانی و شواغل
نفسانی آنست که لخد از فلک قمر بفضای جوّ نزول
کرده بود بقدر صفای نفس ادراک بعضی از آن

امور کند و از آنجا تجاوز نتواند کرد و قوت
عروج بعالم علوی ندارد لاجرم بسبب قرب
آن امر مُدْرِک ظهور اثر و نتیجهٔ رؤیا در تاخیر
نیفتد ایزد تعالی خطوات انفاس سالکان مسالک
منازل اعلی و قاصدان مقاصد اقصی را از آفات
عوارض صدود و آثار شوائب
موانع محلّ شهود در پناه عصمت محفوظ
و مصون داراد بمَنّه وکَرَمِهِ
اِنّهُ قَرِیبٌ مُجِیبٌ وَ اَلْحَمْدُ
لِلّهِ وَحْدَهُ والسّلَامُ
عَلَی مَنِ اتّبَعَ
اَلْهُدَی

تمت الرسالة المنامیه کتبه العبد المذنب عبد الباقی
شهر جمادی الاول سنة ۱۰۶۴

رساله درویشیه از تالیفات حضرت
قطب الاقطابی امیر سید علی همدانی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله حق حمده والصلوة علی خیر خلقه
قال الله تعالی یا ایها الناس قد جاءتکم موعظة من
ربکم وشفاء لما فی الصدور وقال جلت عظمته وننزل
من القرآن ما هو شفاء ورحمة للعالمین حضرت احدیت للمؤمنین
عز شانه میفرماید که ما که خداوندیم احکام آیات کلام
مجید را جهت شفاء علتهای مومنان فرستادیم تا هر
آیتی از آیات کلام ربانی و هر حدیثی از لطایف اخبار
نبوی شفای مرضی از امراض معنوی و مزیل سقمی از اسقام
قلبی و سری و روحی گردد و چون مواد امراض باطنی
مختلف بود نتایج آثار آیات و اخبار هم مختلف آمد
تا لیغه قومی را سبب سعادت گشت قومی دیگر را سبب آن

معنا سبب شقاوت آمد و ازین جهت بود که صحبت
رسول علیه افضل الصلوات که وجود مبارکش رحمت
جان و جهانیان بود بعضی خلق را از صحابه کرام سبب
سعادت ابدی گشت و قومی را از مخذولان مردود
چون ابو جهل و ابو لهب و عبدالله ابی همان صحبت
مبارک سبب شقاوت سرمدی گشت و اینکه رسول علیه
السلام فرموده که رب حسنة یعملها الرجل لا یکون له
شیئة افضل منها ورب سیئة یعملها الرجل لا یکون
له حسنة انفع له منها اشارت بدین معنی است یعنی
بسا طاعت که مضرت آن در حق بنده بیشتر از مضرت
معصیت بود و بسا معصیت که فایده آن در حق بنده بیشتر
از فایده طاعت بود و این معنی نزد ارباب قلوب مقرر است
که هر طاعت که آن سبب عجب و غرور بنده گردد عین
معصیت است و هر معصیت که آن طالب را در مقام عجز
و انکسار و عذر کشد آن در حقیقت طاعتی مفید است

ای عزیز بدانکه حق جل و علا آدمی را از دو جوهر مختلف
آفریده است جوهری لطیف نورانی که انرا روح خوانند
و جوهری کثیف ظلمانی که انرا جسم گویند و هر جوهری را
ازین دو جوهر غذایی و صحتی و مرضی هست و هر مرضی را
دوایی خاص هست چنانکه غذای بدن نان و آب است و غذای
دل و روح ذکر و محبت و معرفت حق است و علامت
مرض هر جوهری ازین دو جوهر روحانی و جسمانی انست
که غذای معتاد موافق طبع او گردد نخست بیماری تن آنست
که بسبب مواد فاسده از غذا مشوش شود و رغبت
طعام دروی نماند همچنین نشان بیماری دل انست که از نشاط
شغلهای دینی و لذت مناجات و طاعات جسمانی
از لذت حلاوت ذکر و ذوق انوار معرفت و محبت حق
محروم ماند و با ذکر حق انس نگیرد و اگر طاعتی کند و یا
نام حق بر زبان راند از سر رسم و عادت باشند
و از انوار و روح و صفای مناجات حضرت احدیت که

از بوادی

از بوادی کرم نبی و هی مخصوصان عنایت انداکه بتوفیق
و تصدیق شده بیرون است هیچ بهره نیابد و چنانکه تن را امراضست
و دفع هر یکی را از ان اسباب و دواهای خاص است
که اطبای طبایع و خواص امزاج طبیبان حاذق میدانند
همچنین بیمارهای دل و روح را اسباب و دفع هر یکی
را از ان اسباب دوای هست و دوا از انواع طاعات
و اصناف اذکار و عبادات که حقیقت ان فرحکمای دینی
که انبیا و اولیا و مشایخ طریقت و علمای دین اند کسی نشود
و هیچ یکی را دردها اگر چه هم دارو است مطلق اما هر بیماری را
داروی خاص هست مفید و داروی بیماری دیگر او را زیان
دارد همچنین انواع طاعات و عبادات اگر چه ازو دوای
طاعت همه حق است اما هر کس را در دفع بیماری دل
بطاعتی خاص احتیاج بود و از انواع طاعات که فایده
حال او بود فایده نیابد بلکه زبان او بیش از فایده بود
و هر از این دقایق حکمای دینی از انبیا و اولیا کسی نداند

ببینید که اگر شخصی را صفرا غالب شود و او خواهد که مداوای
محرق بلغم است مثلا مرض صفراوی کند هرگز شفا نیابد
بلکه آن داروها سبب زیادتی ماده صفرا شود و هلاک گشتن
داروی بود که حضرت رسالت علیه افضل الصلوات با وجود
جلالت ذات قراءة قرآن فرموده اند بسا خوانندهٔ
قرآن که از خواندن قرآن جز تعب و حرمان نصیبی و خسران
حاصل نبود که رب تال القرآن والقرآن یلعنه و از ابی سعید
خدری رضی الله عنه روایتست که رسول علیه السلام فرمود که
کم من صیام یکون صومه وبالا علیه یوم القیمة وکم من غاز
تکون غزوته سلاسلا واغلالا علیه یوم القیمة وکم من متصدق
تکون صدقاته وزکوته وبالا لا عامله یوم القیمة گفتند یا
رسول الله ما افسد اعمالهم قال اکل الحرام وروی المخلوق تمیز
فرمود که ای بسا روزه دار که روزهٔ او بر وی وبال گردد
روز قیامت و ای بسا غازی که غزای وی سلسله و زنجیر وی
گردد روز قیامت و ای بسا صدقه دهنده که صدقه

وزکوة

وزکوة وی زوال عملهای دیگر دد روز قیامت گشته با
رسول الله چه چیز عملهای ایشان را تباه کند فرمود که حرام
خوردن و در بیان نیک نامی جستن و از خلق حشم ستایش
داشتن ای عزیز چون در اثار و اخبار که در باب اعمال واقع است
بسبب رذایل اخلاق بشری و غوائل اوصاف بهیمی و سبعی
و شیطانی نیک تامل کنی ترا معلوم شود که پیش عباد و اتقیا
که عامه خلق از رسم و عادت پیش گرفته اند اگر آن
جمله را در میزان عدل نهند از هیچ سبب گرفتاریشان
خواهد بود الا ما شاء الله و بجهت تحقیق این معنی بود
که حق این آیت نزول کرد که وبدا لهم من الله ما لم
یکونوا یحتسبون یعنی ظاهر گشت ایشان را از حضرت جباری
در جمع نفس محشر آنچه در گمان ایشان نبود از حضرت رسالت
علیه السلام سوال کردند از تعبیر این آیت فرمود که
هی اعمال حسبوها حسنات فوجدوها فی کفة السیئات
یعنی عملها بود که ایشان تصور می کردند که آن طاعتست

چنین دوقی بیت نظر کنند لیکن ایشان طاعت می پیوسته
در کوی معیت بینند اینجا بدانکه طالب حق را از صحبت
پیری راه دیده و ممتاز از تربیت و طریقت بریده ذوق
اسرار حقیقت چشیده ناگزیر است زیرا که ادب خدمت
پادشاهان چون یاران پادشاه دهند و بر وفق اسرار
راه قرب حضرت صمدیت جز دو رهنمای راه اطلاع
نیابند و هر که طلب قرب سلاطین کند تا در جای یکی
از مقربان پادشاه نرود به مراد نرسد همچنین هر که طلب
رضا و محبت حضرت صمدیت کند تا دست نیاز در دامن
دولت راهبری از دوندگان عالم وحدت نزند مقصود
نیابد و از این جهت سید انبیا علیه افضل الصلوات
میفرمود که اتخذوا الایادی عند الفقراء فان لهم دولة
یعنی دست طلب در دامن حال درویشان زنید که
در دست که ایشان را حالتی است و لفظ ان جهت مبالغه است
یعنی حالتی و چه حالتی حالتی که انرا نهایه نیست و سلطنتی

دولتی

که گوئیا ان غایت بدر نیست وجیز عنایت از دنیا باز نمود ما
گردد از طالبان راه سعادت ان فرخنده بختی را
بصحبت پیری رسانند که ظاهر او با داب علوم شریعت
آراسته بود و نفس او بلجام ورع و تقوی سرکشی دیده
عجب و ریا برکنده و بشکر قناعت در دهان وی افکنده
ظاهر او بر جاده شریعت تا دست یافته و باطن او در بوته
طریقت صفا و تهذیب کسب کرده و سر او در عالم حقیقت
بنفحات اسرار توحید مروح گشته تا هر لحظه تخم تجلیات
نتایج در مزرعه دل طالب می اندازد و مهر و نور ان
تخم را با ب رفاقی اداب تربیت می دهد تا بواسطه حسن
رعایت و قبول نصیحت و تایید عنایت حضرت صمدیت
اعمال ظاهر و احوال مرضیه طالب مثمر احوال نیکو گردد
تتبع مقامات کرده و در یابد چنین واز ها ر واردات غیبی
در بستان دل مرید دمیدن گیرد و با طالب صادق با وار
روح رصفا و ... از محبت و وفا منور و مصفی گردد

وشان با صحراست و او بار بر بدنهاست که ساقی خدائی
حضرت ایزدی و برا بعد بری او در راه زنان دین بعد کرده
تا هر روز تقلیدات رسمی بندی بر بند او می افزاید و
بتسویلات باطله و زخرفات فاسده راه حق بر روی مسدود
می گردانند و خار بدعت و ضلالت در راه او می نهند
و تخم دنائت همت و خساست بکدی در دل او می اندازد
و باطن او را بنجاست حرص و حسد ملوث می گردانند
و لیس الخبر کالمعاینه نظاره حال پیران و مریدان روزگار
کن تا ببینی که چگونه شیاطین ارکان تلبیس و تزویر شسته
نام سلاطین طریقت بر خود بسته اند و شتیب جامه اولیا پوشیده
و مریدان بر یک مقبولان برآمده و غولان راه دین
خود را بصورت ایشان [illegible] ظاهر کرده شعار ایشان را رقص
و الحاد و دثار ایشان خدیعت و فریب و وجد و حال ایشان
رقص و بازی آواز صحبت ایشان بدعت و شطحیات بی ریبت
مجلس ایشان معاشقه و جنگ و اسرار خلوت ایشان جاه

دنیا

و بنگ مغفرت ایشان تحصیل حرام و گدائی میان ایشان
ترا حجت و با [illegible] و جمعی از جهال عام کالانعام معتقد شده
تبعیت این قوم ضال مضل بوده شده و ترهات
مزورانه مخذولان را معاونی فوز [illegible] حشند
و اباحت و کفر را طریقت و فقر نام کرده و از حقایق احکام
دین اسلام بیگانه شده و بر پایه [illegible] گمراهان در تیه ضلالت
گمراه گشته و حضرت عزت جل و علا در مجمع [illegible] احکام
و [illegible] و اعیه اسلام را ادبار و تقصیر در دفع آنان در
خواهد پرسید زیرا که استحکام قواعد اسلام و ایمان و اقماع
و اقلاع بدع و ضلال اهل زیغ و عدوان بر دست
سلاطین و حکام ثابت و رعایت [illegible] شرع برایشان
واجب اما چون در این روزگار زمام امور مملکت و سلطنت که
در سلک کشیده است که از اسرار علوم دین هیچ بهره ندارند
و اکثر همت ایشان بلهو و طرب مصروف شده و فسق و فجور
را نهمت خود ساخته و ظلم و شرور را آئین خود گردانیده

و با جهت فاسقان و فاجران انس گرفته و دنیا ملک و مردار شان
در راه شهوت حور کرده و نهمت و بنده هوس یار و هوا گشته و کیسها کرده
شیطان بر سر زبان بسته و فرمان خدا و رسول پس پشت
انداخته و ارباب مناصب قضا و تدریس و فتوی شناخت خلاف
و مجادلات کلامی را علم نام کرده و بر فرمان منطق و خرافات
فلسفه را دستاویز شهرت و جاه ساخته و از حقایق علوم دین
گران سعادت و دقایق اسرار کتاب و سنت اعراض کرده
لاجرم انوار گمراهان مبتدعه در جهان منتشر شد و اغراض
و شیاطین زنادقه در عالم قوت گرفت و انوار احکام و حدود
اسلام مصطفوی منطمس شد و بنیان مناهج شرع محمدی
در انهدام نهاد و جمعی از اهل تقلید از روی غفلت ازینکه این گروه نیز
مسلمان نام و درویش اند و روش صورتهای کار و کلام
از لفظ حلق منجر گشته و در وادی غربت و در دیوار عزلت
آورده و روزگار در ماتم این مصیبت بسر برده و الله
المستعان اندم که از و بوی محنت آید گو و آنکس که از و

راه جفا ناید گو اسلام شده فسوس این شرع و بو مردی که
از و بوی وفا آید گو ای عزیز حقیقت احوال مسلمانان از خباثت
اوصاف نفسانی معلوم است و دعوی اسلام با فعال کریهه و اخلاق
ردیه غرور است تا آینه دل از اوصاف نفسانی پاک
نکرد انوار ایمان و اسلام با دل الفت نگیرد و هر که افعال
و اعمال او مقرون با خلاص نیست او را از لذت حضور نصیب
نباشد خلاص نبود و هر که مطیع فرمان نفس و تابع هوی باشد
هرگز روی فلاح و نجات نبیند زیرا که نجات ثمره ایمان
و فلاح نتیجه اسلام است و حقیقت اسلام امتثال فرمان
بود و مخالفت نفس از جمله فرمان در خبر است که اوحی الله
تعالی الی موسی علیه السلام یا موسی ان اردت رضائی فخالف
نفسک انی لم اخلق خلقا ینازعنی غیرها یعنی حق جل و علا
وحی فرمود بموسی علیه السلام که ای موسی اگر رضای حضرت ما
میخواهی مخالفت نفس کن بدرستی که ما در مخلوقات هیچ چیز
نیافریده ایم که منازع حضرت خداوندی باشد غیر از نفس انسان

و کشش نفس بر همه کفرها بود و موقوفست او نیز بکثیر معصیتها و
مخالفت اوامر و ترک طاعتها و در احادیث صحیحه آمده است از
امیر المؤمنین علی علیه السلام لما رجعت من غزوة الخیبر قال رسول
الله صلی الله علیه و سلم مرحبا بقوم قد قضوا الجهاد الاصغر
و بقی الجهاد الاکبر قیل یا رسول الله ما الجهاد الاکبر قال جهاد النفس
التی بین جنبیک. فرموده که چون از غزا خیبر باز گشتیم رسول علیه السلام
فرمود خوش آمدند قومی که غزا اصغر کرده اند و غزا بزرگ
مانده است گفتند ای رسول خدا کدام غزا بزرگ فرمود که
غزا نفس آن دشمنی که میان دو پهلوی تست و هر لحظه با لشکر
شهوت و تیغ غضب حمله بر حصار دینی تو می آید و اساس اسلام
ترا زیر و زبر میکند و حصن یقین ترا ویران میکند و
راه آفات و هلاک ابدی بر تو میگشاید اگر و نعوذ سطوت
این دشمن غداری تو را هلاک کند و سر مراد این افعی ایمان خوار
کوفته می تو اند داشت کوی سعادت ابدی و وصف سابق میدان
دین را یافتی و هر که از دولت این جهاد محروم ماند کو ماتم

دین

دین خود بدارد و دعوی مسلمانی بگذارد و حیاتش شرک والایمان
گمراهی و نصیب تست نفس و هوا از اسلام بدان و نام پاک حق
بر زبان میاور آنکه ما قد بعیدی است و حاکم خبیر والله علیم
المفسد من المصلح مردی باید تمام این راه را جان فشان باید این
درگاه را کار رسانی نیست با درگاه او خاک می باید نشستن
و در راه او سالها برد نه مردان انتظار نگاه را بار
شمرا از صد هزار ای عزیز دنیا بازار طالبان حق است و سرمایه
این تجارت عمر است پس قدر عمر از دنیا مغتنم دان و نهاد و قیمت
جوهر عمر عارفان شناسند که خوبترین دانسته اند که هر که اینجا
کسب سعادت نکرد آنجا محروم است و هر طالب که اینجا خلعت کمال
نپوشید آنجا محروم است و هر که اینجا دیده دل بکحل عرفان
روشن نکرد آنجا کور است من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخرة
اعمی و اضل سبیلا خلق گمان برده اند سر دور راه کنایت
خواهد بود و این غلطیست که از قصور نظر افتاده است بلکه
... قران عالم ابد چیز از عرصه مملکت ازل قدم در نزول دنیا

نمودند حال جمال قضا و قدر تا بجد بلوغ ان واردا را الکم عنایت
معاف دارند و بوقت صبح بلوغ بر خود راه رسند و در
حالت ورود حلول بمنزل نزول کنند و در مجمع قیامت سر بر عنایت
اعمال بگشایند و ما چون راه سعادت مشکل است و عقبات
محنی و مخیفهای آن راه بیشتر که حفت الجنة بالمکاره اگرچه
راغبان این درگاه نادرند و سالکان این راه کم چه حق
نزهت راه شقاوت بایند بر رشته و غوایت شهوات ان
تر نیند تر که حفت النار بالشهوات اکثر خلق راه سعادت
پیش گرفته اند و خبر ساز ندار نیا حوال وعده گاه قیامت رسند
و قبح اعمال و فضایح احوال خود مشاهده کنند و بهلاک
خویش تجدید کرده خوانا حسرت از دیده بار دیدن گیرند و فریاد
بی فایده بر آرند که ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا
انا موقنون خداوندا دیدیم و شنیدیم و یقین کردیم که چون باید کرد
اکنون ما را بدنیا باز گردان تا بعد از این عمل صالح کنیم خطاب
جباری از حضرت قهاری در رسد که او لم نعمرکم ما یتذکر فیه

من

من تذکر وجاءکم النذیر فذوقوا فما للظالمین من نصیر شما را
در بازار دنیا سرمایه عمر عزیز دادیم و انبیا و اولیا را بشما
فرستادیم تا راه سعادت ابدی را بشما نمایند و از گرفتاری هلاک
سرمدی شما را بترسانند ان همه شنیدید و فراموش کردید و دست
نفس و هوا را بگیر بستید و ما نوا ان بخت سال و رخوت دینار
فانی را قبله دل ساختید و فرمان حضرت خداوندی ما را که
ایشان را پس پشت انداختید و در مزرعه دنیا همه تخم شقاوت ابدی
کاشتید اکنون انچه کاشتید بدروید و ثمره ان عملهای
خبیث که می کردید اکنون الوان عذاب ابدی بچشید و اکنون
هیچ زیادتی و تحسیر امید مدارید که ذهب محل الاعمال و بقی
اثقال الاشکال و علت الحال لبعد الزوال محال ای بدنیا
با سر و پا آمده باد در کف خاک بپا آمده که همه عالم تو دیده
زیر دست می نخوری زیست چو خاک بدست ما برادوری و براد
انجمن تا بچنین بکنید و در یک زمان چون جهان می بکنید بکند
تو نیز ترک او گیر بدو منگر تو نیز زانکه هرچه ای که ان باید که

هر که دل بند و در دو دل نیست همت ای عزیز هر چیزی را علامتی است
و علامت صدق طلب تحقق بمعرفت قیمت خود است و همت
هر کس بقدر همت اوست و خلق در بند قیمت متفاوت اند همت زنان
رنگ و بوی بود و همت کودکان خورد و خوی و همت اهل دنیا
کثرت و کوی و همت زاهدان آخرت جستجوی و همت طالبان راه
رفت و روی و همت سالکان شست و شوی و غایت این کار آخرت
ترک دنیا جوید و طالب آنکه هر دو را طلاق گوید و سالک آنکه
در راه قرب از رؤیت مألوفات جسم اعراض بوده و عارف
آنکه نقش هستی اغیار از لوح وجود بشوید و این همت طالب آنست
که بهر چه در قید دل آن بود التفات ننماید و وقتی غیرت از
طلعت شهود جز در مقابل الحمید نکشد و وقتی این کوه
وقتی دست دهد که طالب خطا بیرا که ز سر دل پاس در کشد
تا بادیه در دنیا فانی نبری از هیچ طرف راه بویرانی نبری
تا بر سر نام و کام کاری نزنی بویی ز نسیم وصل جانان نبری
هر کم را این سعادت روزی شود و انوار مواهب غیبی بر دل کشود

داد

و از بیم و امید اقبال و ادبار دنیا و آخرت آسوده و اگر کسی
را این سعادت دست ندهد باری از برکت ایمان بحقیقت این معنی
باید که خود را محروم نگرداند و محقق داند که حضرت صمدیت اعز
شأنه در روی زمین بندگان دارند که قواعد خطهٔ دین باقدام
صدق ایشان معمور و سر آدم و اولاد بجمال احوال ایشان
مسرور است پس سلاطین عرصهٔ ولایت و سرداران بارگاه
عنایت اند که همای همت ایشان جز بر قلهٔ قاف قرب نشیند
و عنقای حالت ایشان جز بر سدرهٔ کبریا قرار نگیرد و شاهباز عالم
وحدت اند که اگر همت ایشان رسن عنکبوت مردودان را با وی حمایت
را از نیر همت سازد و پاکبازان جهان حجرت دیدکه الکافر
همایون ایشان مخذولان چاه ضلالت و جهل را سبب قبول
دولت آرد و شواهد جمال طاقت بار همت این رجال ندارد بلکه
سطوت هیبت همت مردان دیو تخت عرش را در اهتزاز آرد
چنانکه حضرت رسالت علیه افضل الصلوات فرمود اهتز العرش
بموت سعد بن معاذ جانی فرشته بارگاه عدم

خرقه پوشان خانقاه قدم ما عبدناک اجتهاد هم ما عرفناک
اعتقاد هم چنگ در حضرت خدا زده هر چه جز اوست پشت
پای زده ای عزیز خوابی ... انسان دو طایفه اند طالب کمال
عقبی و عاشقان جمال مولا دست قوت طالبان جنان تیغ
قهر بر سر کفار زند و دیده همت عاشقان حجاب و جان و برهان نفس
مکار اگر آن کفار قصد جان کنند این مکار قصد ایمان کنند
مقتول کفار سعید شهادت است و مقتول این مکار طرید شقاوت
دشمن است که هم زخم بر رفیق راند کافر نیست که هم بر کیش تحقیق
دوانه هر که در دوستی او شیر گر شد زهر هلاک او شیر نوش شد
هر که بیعت شود او نیز فتنه آرد روی دین خود ... پس شرط
راه طالب صادق آنست که فریب نفس غدار نخورد و
تلبیس ابلیس مغرور نشود چراغ بصیرت در دست عزیمت
گیرد و در خانه وجود خود گذر کند و از سر انصاف
در حال خود تامل کند اگر طاعت خود رفیق کرد و نبوده است
و ذوق لذت مناجات در اوقات طاعات ...

جان

جان رسانیده و از حظوظ نفس تبرا کرده و جوارح و
اطراف را از ناشایست و ناپسند باز داشته و از مهالک
امراض کبر و عجب و بخل و حرص و حسد خلاص یافته جان خود را
از آفات شیر سعیبات ساخته و از مکاید اطلاق اهل زمان دور
گشته و ذکر دوست را مونس خود کرده این حال را غنیمت
دارد و شکر این تمام نماید و در ازدیاد این علو کوشد
و اگر نعوذ بالله فرمان نفس اماره را ملتزم است و غول
هوا را معبود خود ساخته و شاکی و شیطان گشته و مالوف
جسمانه و شهوات نفسانی گشته و زخارف دنیا مالوف
خود کرده و بزندگانه مانا مغرور گشته ماتم این مصیبت
بدارد و چنین غفلت از کار خویش نه دارد و بمعالجه این مرض
هایل مشغول شود و با این همه بسبب کثرت اصرار از درگاه
کرم نومید نشود که دست عنایت علت اول المیشر
بسیار آلوده ... کار را در دریای عفو شسته و بدرقه
کرم ... نهایت او بی سر و پا از دریای هلاک را ...

غرض سعادتی را نیده بس طالب نجات باید که بهر حال
که با تیغ جانانه میکنند و در تیره روزگاران بیابان بیم زاید
درست و پای بر بزند لعل الله یحدث بعد ذلک امرا ایزد
تعالی انفاس صدور طالبان فی مطالب جناب حضرت
صمدیت را با نوار روح و رحمت منور داراد و ریاض
قلوب سالکان فی سالک با برکات احدیت را با بهار
اسرار تجلیات الطاف ربانی نازنین گرداناد بمنه
وکرمه انه قریب مجیب والحمد لله وحده والسلام علی
من اتبع الهدی در پنجشنبه ۸
شهر ربیع الثانی ۱۰۶۴ این
رساله با تمام رسید

نسخهٔ کتاب مقادیر اوزان در فقه و طب

باوزیب وزینت کردن نشانیدن هر که هرا بود بر چرخ گردون را
ادام الله ظل ظلیله وصف جمیله و چون ترتیب در بیان مطلوب است انچه
اراده ذکر آن واقع شده ان شاء الله تعالی در مقدمه و فصل و خاتمه تبیین میگردد
مقدمه در بیان مجملی از مقصود بدانکه درین رساله مقدار بعضی اوزان که در کتب
عربی و فارسی از فقه و طب مواضع احتیاج بیشتر مذکور میگردد و هر از جهت که انها
انجا اوزان اصل ساخته بعضی دیگر از اوزان که کمتر در کتب عربی و فارسی
متعارف است در اشنیه یونان متعارف بوده عادتش در بعضی از کتب طب
بدان در طب در نامه تقویت یونان بوده نقل آنچه نموده اند و بعضی از آن
اوزان و الحمد لله که آن نیز کم استعمال مشهور و در ضمن اوزان که اصل حق آنها
اشاره شده ان شاء الله تعالی ذکر خواهیم و هر یک از اوزان که اصل را
در هر یک از اوزان اصل که در مقدار بیکدیگر بیشتر نسبت داشته باشد تبیین میگردانم
و تفصیل حال هر یک فصل ان شاء الله تعالی ظهور میرسد و التزام واقع شده که انچه
مذکور میگردد از کتب معتبره لغت و فقه و طب بوده باشد مثل صحاح جوهری
و قاموس فیروزآبادی و مهذب الاسماء و مثل بعضی تصانیف علامه فاضل شیخ
جمال الدین مطهر حلی و شیخ الفقهاء الناصر حق شیخ شهید علیه و مثل قانون رئیس
الحکما شیخ ابو علی و ذخیره قدوة الاطباء سید اسمعیل جرجانی و جوامع ادویه عمدة

الاطبا و جز الوهن زنجانی و غیر ذلک انشاء الله تعالی در اخر اشاره بآن خواهد
واقع شده و چون این الزام شد که مکرم در مجموع مقدارها در باصل ساختن اینها
اشاره شده و دو لفظ است و انچه در تصحیح الفاظ مذکور انشاء الله تعالی تحقیق خواهد شد
در باب دوازده و دو لفظ نیست و این وجه خواهد بود و از جز الفاظ مذکور انچه کمتر است
مقدم داشته و بعد از ان انچه در زیاده و کمتر از ما بقی باشد مذکور خواهیم کرد
و ذکر بانچه نیز تحقیق مناسب خواهد بود و آن دیگر غیر جز الفاظ است در بعض بعضی از
جز الفاظ جو و غیر باشد چنانکه است رد شده مذکور خواهد شد و بالله التوفیق

فصل در بیان دوازده مقدار مشهور در باصل ساختن آنها اشاره رفته و در بیان
انچه در ضمن جز الفاظ مذکور ارادت و آن است **اول** از اوزان نحب مشهور
جزء تسبار آورده اند **حبه** است و وزن و مقدار آن نخود است چنانکه
در صحاح و قاموس مذکور است و جو که در بیان مقدار و وزن مذکور ساخته اند
و از آن جو است که در زیر کیه و کوچک تا باشد **دوم** از جز الفاظ مذکور
طسوج است که بفارسی طسو گویند و وزن آن مقدار دو حبه است چنانکه در
صحاح و قاموس و قرابادین و غیره است اینها از کتب طب است مذکور است پس حبه
نیم طسو باشد و نسبت او بنابر آنکه از اوزان خردتر باشد معلوم خواهد شد **سوم**
قیراط است و آن مقدار چهار جو است چنانکه در قانون شیخ و ذخیره خوارزم

ذکر شده

ذکر شده و در صحاح و قاموس نیز مذکور است پس حبه ربع قیراط است یعنی
چهار یک او و طسو نصف او و با هر دو وزن نیز از ملاحظه با هم معلوم
خواهد شد و قیراط را بمعنی حبه و یک مثقال یعنی یکحصه از بیست حصه مثقال نیز
مذکور ساخته اند چنانکه از قاموس ظاهر است و فقها در بحث زکوة باین معنی
استعمال نموده اند چنانکه در خاتمه انشاء الله توضیح این اشاره خواهد شد
بنابر این قیراط از چهار جو کمتر است سه جو و سه حصه از هفت حصه جو خواهد
شد چنانکه بعضی حکما و فقها و معتبرین بیان نموده اند و از کلام صاحب جامع
الادویه چنان ظاهر است که نزد اطبا قیراط بدان معنی اول است پس قیراط
چهار جو باشد بنابر انکه در کتب مذکور باین عبارت آورده اند که قیراط
نزد ایشان بعضی اطبا چهار جو است و در بعضی کتب طب **خرنوب** نیز در
اوزان بعض داروها مذکور شده و خرنوب شامی را در جامع الادویه و ذخیره
و غیر هما که قیراط گفته اند **کنکجی** در بلاد کن نزد زرگران و بعضی دیگر مستعمل است
وزن او از طسو قدری بیشتر است و از قیراط کمتر ظاهر شده تقریبا سه جو میانه
نیز و یک خواهد بود **چهارم** از اوزان که حسب مشهور در اعتبار آورده اند
دانق که بفارسی دانگ گویند و وزن آن مقدار دو قیراط است چنانکه در
قاموس و صحاح و غیر آن مذکور است و نزد اهل یونان مقدار دو خرنوب است

و آن نیز بانچه در بیان خرنوب مذکور شد موافقست بکلام صحاح و قاموس
پس نزد اهل یونان نیز دانق هشت حبه خواهد بود و دانق را در نواحی
گذشته وزن ظاهر است بر نهجی که حبه هشت یک او خواهد بود و طسوج چهار یک
او و قیراط بمعنی مشهور تر نصف او و نسبت او با اوزان که هنوز مذکور خواهد
شد ان شاء الله تعالی ظهور میشابد و در بعضی کتب **درسیا** بر سبیه مذکور
ساخته اند و در جوامع ادویه و ذخیره مذکور است که وزن آن دو قیراط است
و در بعضی کتاب مذکور و قانون نیز **اولولو** در اوزان مذکور است و مقدار
آن سه قیراط است گفته اند که حواله چو باشد و در جوامع ادویه آورده اند که
غرما یک بخش است از چهار بخش درهم که دانگ و نیم باشد و در ذخیره
گفته اند که غرما دانگ و نیم است یا دو دانگ و ایضا در ذخیره گفته شده که
ساموتا یک غرما و نیم است و نزد بعضی سه قیراط است و ایضا در ذخیره گفته شده
که **نواة** سه دانگ است بوزن زر و در جوامع الادویه گفته نواة سه مثقال است
و بعضی گفته اند که نصف درهم است و این قول بحق و صواب نزدیکتر است و
در ذخیره گفته شده که **ابولوس** یک دانگ است بوزن زر و در قرابادین قلانسی
مذکور است که ابولوس شش یک مثقال است یا هشت یک مثقال و قیرطی
نیز گفته اند که شاید این اختلاف بسبب اختلاف شهرها یا زمانهای مختلفه یا غیر آن

باشد

باشد چنانکه دو قیراط و بعضی دیگر گفته اند **پنجم** از درهم است مذکور **درهمست** که بفارسی
درم گویند و آن معرب از چهل و هشت حبه است که چهل و هشت جو باشد چنانکه
در صحاح و قاموس و دیگر کتب معتبره نیز مذکور است که حضرت شیخ جلال الدین
مطهر حلی در قواعد فرموده که اگرچه درهم بچند وزن مختلف بود در اسلام بر نوعی
قرار گرفته هر یک درهم شش دانگ باشد که هر دانگ هشت جو چنانکه
و اختلاف قرار داد که شیخ اشاره فرموده و بیان از کتب معتبره بر نوعی
ظاهر شده که زمان جاهلیت که زمان پیشتر از زمان حضرت پیغمبر صلی الله علیه
و آله و متصل آن بوده در آن زمان چند قسم درهم بوده از آنجمله یک قسم را
درهم طبری میگفته اند بجهت نسبت او بطبریه که شهری از بلاد شام است این قسم
درهم سبک بوده چنانکه هر درهمی چهار دانگ بوده است که هر دانگی دو جو
باشد و یک قسم دیگر درهم سنگین بوده چنانکه درهمی از آن هشت دانگ بوده
این درهم را عبدی میگفته اند و بغلی نیز و درهم بغلی که در بعضی احکام شرعیه
ذکر نموده اند عبارت از این درهم هشت دانگ است و بعد از آن این درهم
سبک و سنگین را با هم جمع کرده وزن هر را با هم برابر مقرر داشته اند که شش
دانگ باشد و وجهی دیگر بنظر رسیده اما چون تمام متعلق بتفصیل نیست ترک
نمودیم و از کتب ظاهر شده که بعد از قرار درهم بوجهی که مذکور گردید در استعمال

درهم میان علما در لغت و شرع و طب اختلاف باشد پس درهم طبی و
شرعی نیز موافق آنست که در صحاح و قاموس نقل شده پس چه تخمش باشد
از جمله هشت تخمش درهم و تسو تخمش از جمله بیست و چهار تخمش او و قیراط دانگ
یک تخمش است از چهارده تخمش او چنانکه هر دانگ درهم شود و دانگ یک تخمش است
از شش تخمش او و نسبت او درهم با وزن ابنا بر آنچه اش و الله تعالی معلوم خواهد شد
باقلاء یونانی در بعضی از کتب طب مذکور شده و در جامع الادویه و ذخیره
وزن آن از بیست و چهار جو بیان نموده اند که نصف درهم باشد و باقلای
مصری را در جامع مذکور چهل و هشت جو گفته اند که برابر درهم باشد و باقلای
اسکندریه را نه قیراط گفته اند که سی و شش جو باشد **هشتم از اوزان اصل**
مشهور مثقال است و آن بوزن شصت و هشت جو است و چهار خمس از جو طرا
هفت حصه برابر کنند و شیخ جلال الدین بتقریب ذکر نموده اند اختلاف که در
وزن درهم اشاره شد در قواعد فرموده که مثقال در جاهلیت و اسلام اختلاف
نیافته و درهم مختلف بوده و مراد اهل اسلام بر وجهی که مذکور شد بوزن چهل و
هشت جو قرار یافته و نسبت میان مثقال و درهم در کتب معتبره لغت
و فقه و از طب نیز چون جامع الادویه و تحفه و ذخیره چنان بیان شده که یکدرم
نیم مثقال است و بیست و هفت حصه مثقال و یک مثقال مقدار یکدرم و سه تخمش از

هفت تخمش یکدرهم است چنانکه ده درهم مقدار هفت مثقال شود و
بعد از اندک ملاحظه واضح و در بعضی کتب طب **بندقه** در بیان اوزان
مذکور میکرده و بندقه را بنا بر آنچه در ذخیره و در جامع الادویه نیز نخالیه مذکور است
یکدرم است و ایضا در ذخیره و جامع مذکور آورده اند که بعضی بندقه را یک مثقال
گفته اند و در جامع مذکور گفته که جوزه نبطیه عبارت از بندقه است و در
ذخیره گفته که جوزه نبطیه یک مثقال است و در بعضی کتب طب **درخمی** نیز در
اوزان مذکور ساخته اند و در جامع الادویه گفته اند که آن یک مثقال است و نیز در
جامع آورده که بعضی گفته اند که درخمی فارسی درهم است و بعضی درخمی را عربی
ساخته اند و درهم گفته و شیخ در قانون بعد از آنکه بر نحوی که بیان نموده
که درخمی یک مثقال است و در اواخر بیان اوزان درخمی را بر نحوی که بیان نموده
که شش ابولوس است و مراد ابولوس سه قیراط است و هر قیراط را چهار جو گفته اند
چنانکه مذکور شد پس درخمی بنا بر این هفتاد و دو جو باشد والله اعلم و در ذخیره
باین عبارت گفته که درخمی یک مثقال است و نزد دیگر بعضی یک درم است و نیز در جامع
مذکور آورده که **فلنجون** که مثقال است و حامی الکبیر سه مثقال است و حامی
الصغیر دو مثقال است و در بعضی اوزان طب **جرجیر** نیز مذکور شده و در جامع
مذکور و بعضی دیگر از کتب طب اثر ای حصه از سه حصه مثقال بیان نموده که **نهم**

از چهار ده مشهور **استار** است که در کتب طب آن نیز بسیار مذکور میگردد
و صاحب صحاح و قاموس استار را چهار مثقال و نیم گفته و صاحب جامع گفته
که استار شش درم و دو دانگ یا چهار مثقال و نیم و بیان استار بر وجه مذکور
از آنجهت است که بحساب دراهم و مثقال هر دو معلوم شود و در قانون نیز همین وجه
مذکور است و صاحب ذخیره بیان آن بحساب مثقال نموده بموافق کتب مذکور
آورده اما بحساب دراهم فرموده که استار شش درم و دو بخش از هفت بخش درم است
و نیز از ذخیره گفته که بعضی گویند که یک استار شش دراهم و دو دانگ است و تحقیق شده
که شش درم و سه حصه از هفت حصه یکدرم باشد **و قانونچه** نیز در بیان اوزان
طب مذکور میگردد و در جامع الادویه استار شش درم و نیم گفته و نیز در جوامع آورده
که **نبطل** شش درم است و شیخ در قانون فرموده که دو استار است و صاحب
ذخیره گفته که نبطل نصف درست و نزد بعضی دو استار است **و جوزه مطلقه**
بنابر آنکه در جوامع الادویه و ذخیره نیز مذکور است نه درهم است و هر دو کتاب
مذکور این نقل شده و نزد بعضی چهار مثقال است و جوزه ملکیه شش درهم است
خروبه را در جوامع مذکور چهار مثقال گفته **ملعقه** را گفته که در معجونات بعمل بقدر
چهار مثقال است و از داروها بقدر یک مثقال ایضا در جوامع گفته که ما تحمله خمسه
اصابع در کلام اطبا در حقیقت و ما تحمله الکف شش درحقیقت و در قرابادین

قلانسی

قلانسی نیز همین مذکور است **و توله** که از اوزان متعارف دکن است
گاهی در وزن هندوستان به پنجاه و هشتاد جو موافق آمده است و بجهت تفاوت
جوها در بزرگی و کوچکی کمتر ازین بچند جو موافق بوده بنابرآنکه دویست و پنجاه و
دو جو باشد و یک توله پنج درم و سه قیراط خواهد بود و بحساب مثقال
سه مثقال و نیم و سه قیراط است **هشتم از اوزان مشهور** که سابقا اشاره
بآن شده **اوقیه** است که از اوقیه نیز گویند و اوقیه بنابر آنچه در صحاح
و قاموس مذکور است یک استار و دو بخش از یک بخش استار و در ذخیره
و جوامع زنجانی چنان مذکور است که اوقیه بحساب مثقال هفت مثقال و
نیم است و بحساب درم ده درم و پنج بخش از هفت بخش یکدرم است و
عمده اطباء متأخرین مولانا نفیس الدین در بحث قولنج از شرح اسباب
العلامات موافق این ذکر نموده و آنچه از ذخیره و جوامع الادویه و شرح اسباب
نقل شده در حساب موافق است و آنچه در صحاح و قاموس مذکور است و در صحاح
این نیز گفته که اوقیه در حدیث بمعنی چهل درم واقع شده و در زمان گذشته
اینچنین بوده اما در اینوقت آنچه در میان مردم متعارف است و مدار استعمال
بر آنست که یک اوقیه شش مثقال بوزن ده درم و پنج حصه از هفت حصه
یکدرم است و این در یک استار دو حصه از سه حصه یک استار است

که نقل شده و در حساب موافق است و آنچه در صحاح و قاموس مذکور است
و صاحب کتاب مهذب الاسما گفته که اوقیه نزد طبیبان و روغن گران
ده درم و سنگ است و سخن او موافق نیست و آنچه از کتب معتبر اطبا نقل شده
شاید بطریق تخمین گفته باشند و در کتاب طبیه **قوابوس** نیز در اوزان
مذکور است و در جامع زنجانی گفته که قوابوس یک اوقیه و نیمست و شیخ
در قانون فرموده که قوابوس از روغن زیتون که الله درهم است و از شراب
یک اوقیه و نیم درهم و ثلث است و از عسل دو اوقیه و ربع است **اکسوبافن** نیز در بعضی
اوزان مذکور است و در قانون که در ضمن نقل از کتب طبیه شده آنرا شانزده
درهم گفته و در ذخیره و قرابادین مذکور است که اکسوبافن هم در کیل مستعمل میشود
و هم در وزن و در کیل گفته هجده درهم است و در وزن هشت قیراط است
و در جامع الادویه نیز لفظ مذکور را ذکر نموده و گفته که هجده درهمست **بهشم از**
دوازده مذکور مشهور که اشاره شده **رطل است** و رطل را صاحب صحاح و قاموس
که الله اوقیه گفته بنا بر آنچه در بیان اوقیه گذشته بود دوازده اوقیه بحساب مثقال
نود مثقال میشود گویا مقصود صاحب صحاح و قاموس از رطل که بر وجه مذکور بیان
آن نموده اند رطل عراقیست که در بغداد و آنجه و مستعمل بوده زیرا که رطل شیخ و علما
زیاده برین نباشد آن شاء الله تعالی بر آن اشاره خواهد شد و شیخ در قانون

فرموده

فرموده که رطل بیست استار است و بیان شیخ با رطل عراقی موافق می آید
و صاحب ذخیره گفته که رطل بغدادی دوازده اوقیه بوده که بیست استار باشد
و نود مثقال یکصد و هشت درم و چهار سبع و یک درم باشد یعنی چهار حصه از یک درم
که آنرا بهفت بخش برابر کنند بتفصیل مذکور اشاره است و بیان رطل بحساب
اوقیه و بحساب استار و بحساب مثقال و بحساب درم اگرچه در کلام صاحب
قاموس و صحاح اینقدر تفصیل ندارد اما این فضلا بیان ایشان موافق است و
در جامع الادویه رطل را بحساب مثقال موافق ذخیره نود مثقال بیان نموده اند
اما بحساب درهم یکصد و بیست و هشت درهم و نیم گفته اند و سخن ایشان درین باب
صواب نمینماید مگر آنکه بیان صاحب جامع بحسب تخمین باشد اینست کلام معتبرین
اهل لغت و کاملین اطبا در بیان رطل و فقهای عظام نیز رطل را در کتب فقه در مواضع
متعدده مذکور ساخته اند از جمله در تحقیق آب کر که بملاقات نجاست مقرر داشته اند
که نجس نمیشود و بیان آن بر نهج نموده اند که هزار و دویست رطل عراقیست
و رطل عراقی در کلام فقهای عظام چون شیخ جمال الدین مطهر در کتاب تحریر و
شیخ مفید و شیخ زین الدین در شرح لمعه یکصد و سی درهم بیان نموده اند و بحساب
مثقال نود و یک مثقال و تحقیق آنست که رطل عراقی بتحقیق فقها اندکی بیشتر از آن است که
اهل لغت و معتبرین اطبا گفته اند شاید که فقهای عظام باعتبار زمان حضرت پیغمبر

وبعضی از ائمه علیهم السلام بر وجه مذکور بیان نموده باشند و بعضی دیگر از زمانها
کمتر از آن بوده باشد چنانکه اهل لغت و اطبا گفته اند و در کلام فقها و در رطل
دیگر غیر از عراقی مذکور نگردد و در کلام اطبا ذکر آن بنظر نرسیده و آن
دو رطل یکی رطل مکی است و یکی رطل مدنی و رطل مکی را دو برابر عراقی گفته اند و رطل
مدنی را یک رطل و نیم عراقی چنانکه هر رطل مدنی یکصد و هفتاد و پنج درم باشد و در تنقیح
تصریح باین نموده اند و رطل عراقی بنا بر تفسیر اطبا و اهل لغت هر گاه در تولد
متعارف دکن است هر لیت دینچه و هر جو میانه باشد چنانکه اشاره
بآن واقع شده بر این تقدیر یک سیر متعارف دکن است و دو درم و چهار حصه
از هفت حصه یک درم و بنا برین تفسیر که واقع شده و فقهای شیعه رطل عراقی را
قرار نموده اند چون اعتبار قول بر وجه مذکور بوده یک رطل عراقی یک سیر است
و چهار درم والله اعلم در بعضی کتب طوطون یا طولون در او زان مذکور است
و در ذخیره و جوامع الادویه مذکور است که آن نه وقیه است توطلی و توطیل
هفتاد مثقال است و ایضا در جوامع الادویه آورده که ناطل شش رطل و نصف
رطل است و سطون صغیر و سطون کبیر شش رطل است و بیان سطون
صغیر و کبیر در قانون و ذخیره بهمین وجه مذکور شده و نیز در جوامع مذکور و قرابادین
قلانسی و غیرها ذکر نموده اند که سکرجه صغیر سه وقیه و سکرجه کبیر را انرابن صدقه

لهذ

گویند نه وقیه است و سکرجه مطلقه شش استار و چهار یک استار است
و صاحب ذخیره بهمین تفسیر اشاره نموده اما بجای سکرجه شکره مذکور ساخته
شکره بزرگ و سکره مطلق و سکرهٔ کوچک را بر وجه مذکور بیان نموده اما
سکرجه ظرف و پیمانهٔ خاص است که بزبان فرس اسکره میگفته اند و صاحب
ذخیره بهمان عبارت فرس مذکور ساخته و چون بعد از آنکه لفظ مذکور را
عربی ساخته سکرجه گفته اند مثل شده نیز در او زان کتب طب مذکور است و
شیخ در قانون گفته که آن از روغن زیتون نه وقیه است و از شراب ده وقیه
و از عسل سیزده وقیه و نیم و در جامع الادویه نیز بهمین تقریر بیان نموده درهم
از وزنهای مشهور که در حل ساختن آن اشاره شده من است که در زبان عربی
منا نیز آمده و من بنا بر آنچه در صحاح و قاموس و مهذب مذکور است دو رطل است
و کلام اطبای معتبرین نیز باین موافق است و شیخ در قانون فرموده که من چهل
استار است و صاحب ذخیره فرموده که من بحساب درهم دویست و پنجاه و
هفت درم و یک بخش از هفت بخش یک درم است و بحساب مثقال الحساب
رطل دو رطل بغدادی گفته و بحساب استار چهل استار و بحساب وقیه بیست و چهار
اوقیه بیان نموده و در جوامع الادویه در اینجا نیز بهمین طریق موافق و بهمین تفسیر
مذکور است و در ذخیره من رومی بیست و یک اوقیه گفته و من انطاکی و مصری را

شانزده اوقیه و در قرابادین قلانسی چنین نقل نموده که من رومی بیست اوقیه است
و شیخ در قانون نیز از بعضی کتب بر نحوی نقل نموده اند و ایضا در قرابادین
قلانسی مذکور است که من یکصد و بیست و شش درهم است و من انطاکی و مصری
شانزده اوقیه است اینست بیان من که در کلام اهل لغت و اطبا مذکور است
و در کلام فقها بیان من ظاهر نیست و در کتب فقه **مُد** که پیمانه ایست برابر یکمن
یا نزدیک آن تقریب و تحقیق نکرده اند و فطره و تقریب بعضی کفارات و غیر آن
نیز مذکور نیست و مد بر آنچه در صحاح و قاموس مذکور است که رطل و ثلث است و معتبرین
فقها چون حضرت شیخ جمال الدین مطهر در ارشاد و شیخ شهید در کتاب دروس مد را
دو رطل و ربع عراقی بیان نموده اند پس بنا بر قول فقهای عظام دویست و نود درهم
خواهد بود چنانکه از حساب رطل عراقی مخفی نیست و در دروس تصریح باین نیز نموده
و بنا بر تفسیر و بیان اهل لغت یک مد دویست و پنجاه و شصت درهم و یک بخش از
هفت بخش یک درهم است و شاید که اختلاف مذکور در بیان مد معلوم شد بحسب زمانها
یا امر دیگر باشد چنانکه در رطل نیز اشاره باین واقع شده صاحب قاموس در بیان
مد آورده که آدمی دو دست و انگشتان او در بزرگی و کوچکی میانه باشد هرگاه
که هر دو دست خود را از غله پر سازد چنان که سر انگشتان را دراز کرده باشد مقدار
پیمانه مذکور است معتدل باشد و دعوی نموده که تجربه نموده ام و این را موافق

یافته‌ام

یافته‌ام و جامع این رساله گوید که آنچه صاحب قاموس آورده دعوی تجربه نموده
ملاحظه آن واقع شده و در برنج و ذرت و بعضی اجناس موافق آنچه ظاهر شده
مقدار مذکور کمتر از پنج رطل بوده و بعضی مربع نزدیک از دو رطل کم ظاهر شده
و بعضی از این کمتر اما آنچه گفته در گندم بقدر موافق است چرا که گندم که بر دو داد
از آن حوب پر کنند گاهی دویست تولچه و گاهی از آن بیشتر و گاهی کمتر بود
یافته و دو رطل نیز نزدیک باینست چنانکه سابقا بیان شد پس اگر در بیان
صاحب قاموس اندک تقیید و تخصیص میبود اولی و اوضح بود و از جمله اوزان
نزدیک بمن که در کتب طب ذکر نموده اند **دورق است** و در جوامع الادویه
زنجانی دورق را سه رطل گفته که یکمن و نیم باشد و شیخ نیز در قانون از بعضی کتب
نقل نموده که دورق سه رطل است و قسط عسل دو رطل و نیم است و صاحب ذخیره
گفته که قسط و انکیس نزدیک اهل یونان یک رطل و نزدیک بعضی یک رطل و نیم است
کوز که عبارت از کوزه باشد آنرا سه رطل گفته اند جماعت مذکور آورده اند
که کوز الدهن چهل و شش استار است و کوز الطلا و آنچه شبیه باینست شصت
استار است و نیز گفته اند **ثامین** پنج استار است و صاحب ذخیره نیز موافق
جامع الادویه بیان معنی ثامین نموده اما شیخ در قانون از بعضی کتب بر نحوی
نقل نموده که ثامین پنج استار است و بیست درم و چهار ابولو و بیان ابولو

سابقاً گذشته و هم در قانون نقل نموده که قسط نزد اهل روم نه رطل و نیم است و
سدس پس بیست اوقیه باشد و قسط انطاکی یک رطل و نیم است و من انطاکی
و مصری شانزده اوقیه است و نیز از قانون از بعضی کتب نقل نموده که قسط از
روغن زیتون شانزده اوقیه است و از شراب هشتاد رطل است و از عسل یکصد و
هشتاد رطل است و قلانسی در قرابادین خود گفته که قسط رومی یک رطل و نیم است
و بعضی گفته اند که بیست اوقیه است و قسط مصری بیست و چهار اوقیه است و در جامع
الادویه نیز در قسط آنچه تعبیر نموده یک رطل و نیم است و صاحب قاموس گفته که قسط پیمانه ایست
که مقدار نصف صاع در رو گنجد و بیان مقدار صاع ان شاء الله تعالی در ضمن یازدهم
مذکور میگردد یازدهم از دوازده وزن که باصل ساختن آن اشاره شده کیلجه است
و در بعضی کتب لغت گفته که آن پیمانه ایست در عراق معروف که یا مقصود عراق عرب
باشد که بغداد و از آنجمله است و کیلجه بنابر آنکه در صحاح و قاموس تحقیق شده پیمانه ایست
بقدر یکمن و هفت بخش از یکمن که از هشت بخش برابر کنند و از کلام صاحب ذخیره
که در بیان قفیز ان شاء الله تعالی نقل خواهیم کرد مقدار کیلجه که در ذخیره به عبارت کیلجه
ذکر شده موافق صحاح و قاموس ظاهر میشود و از ملاحظه مذکورات سابقه نسبت باقی
اوزان ظهور میرساند و ابریق نیز در بعضی کتب طب مذکور است و در جامع الادویه
که ابریق مقدار دو من است و نیز در جوامع مذکور است جره صغیره چهار قسط است

و بعضی قسط بیان شد خنوس نیز در کتب مذکور است و شیخ در قانون فرموده
که خنوس از زیت نه رطل است و از شراب ده رطل و از عسل بیست و سه رطل و
نیم صاع نیز پیمانه ایست که در زمان حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله شایع بوده
و در بعضی احادیث نیز مذکور گردیده بنابر قول فقها در بعضی مباحث کتب
فقهیه ذکر و تحقیق آن نموده اند و صاحب صحاح و قاموس صاع را چهار مد
گفته اند و چون مد را در صحاح و قاموس دو رطل بیان نموده اند بنابرین هشت رطل
یکصاع خواهد بود و در قرابادین قلانسی نیز از کتب طب صاع را چهار من
بیان نموده اند و چون من را در لغت و طب نیز دو رطل بیان نموده اند آنچه در
قرابادین در بیان صاع ذکر شده موافق صحاح و قاموس خواهد بود و صاع زمان
پیغمبر صلی الله علیه و آله در کتب معتبره فقه مثل ارشاد و دروس و غیرهما تحقیق شده
چهار مد است و چون بر قول فقهای امامیه مد دو رطل و ربع عراقی است چنانکه سابقاً
تحقیق شد پس صاع نه رطل عراقی باشد و بحساب درهم یکهزار و یکصد و هفتاد درهم
میشود چنانکه شیخ شهید در کتاب دروس در مبحث زکوة و فطره بیان نموده
باین عبارت که الواجب صاع وزنه الف درهم و مائة و سبعون درهم شرعیة
و بحساب مثقال هشتصد و نوزده مثقال است و بحساب جو چهل و شش هزار و
یکصد و شصت جو خواهد شد و صاعی که در زکوة و فطره بجهت هر کس مقدار یکصاع ازان

داون واجب است نزد علمای عظام امامیه این صاع است و شرایط نوعی تفصیلات
که درین باب مطلوب است در محل خود مذکور است و قدر این صاع بحساب سیر متعارف
دکن بنا بر آنچه در تحقیق بیان توله مذکور شده نه سیر است و هفت توله الا سه ربع
یکدرم و چون در جوها تفاوت میشد بنا بر آن عدد جو بیان کرده در توله اعتبار شد
شاید از رهگذر مذکور اندک تفاوتی پیدا کنند و ازین جهت در صاع نیز بحساب
سیر آنچه مذکور شد اندک تفاوتی کمی و زیاده بر آن محتمل است که راه یابد پس رعایت
جانب احتیاط در ادای واجب مقتضی است که بجهت هر کس موازی ده سیر دهند
سیر متعارف دکن و بنا بر تحقیق که صاحب قاموس از ارباب صاع نیز از بعضی علما
نقل نموده اند که بعد تحقیق مذکور از امر تجربه صحیح موافق با فتام صاع نیز این قدر
نمیشود که مذکور شد اما اعتماد در مثل این ابواب بر قول فقهای امامیه است و
تحقیق صاحب قاموس در سایر تقادیر اشارتی واقع شده بر نیوجه است در صاع
نبی آنقدر است که آدمی که دستهای او در بزرگی و کوچکی معتدل باشد چهار مرتبه
هر دو دست خود را پر سازد **دوازدهم** از دوازده وزن که باصل تحقیق
آن در مقدمه رساله اشاره شده **مکوک است** و مکوک بنا بر آنچه در صحاح و قاموس
مذکور است پیمانه ایست بقدر سه کیلجه و کیلجه معلوم شده و در بعضی کتب لغت
مذکور است که مکوک بقدر دو صاع و نیمست و ایضا آن بقدر سه کیلجه و این سخن

محل نظر

محل نظر است و چون نسبت کیلجه با وزان سابقه ملاحظه شود نسبت مکوک نیز
با وزان سابقه واضح میشود چنانکه مکوک پنج من و نیم و حقه از یک من شود که آنرا
هشت حقه برابر کنند و این یازده رطل و ربع از رطل عراقی شود و برین قیاس
قفیز نیز از جمله پیمانه بزرگیست و در صحاح و قاموس گفته که آن هشت مکوک است
و صاحب ذخیره گفته که قفیز پیمانه بزرگیست و این هشت مکوک است و بکیلجه بیست
و چهار کیلجه است و بنا بر آنچه از کتب لغت و طب در بیان قفیز اشاره شده
یک قفیز نود رطل عراقی باشد **و قنطار** نیز از جمله وزنهای بزرگ است و
در طب و غیر طب نیز تحقیق آن نموده اند و صاحب قاموس و صحاح گفته که بعضی
گفته اند که قنطار یکهزار و دویست اوقیه است و بعضی گفته اند که قنطار آنقدر
طلا است که پوست یک گاو را پر کند و در صحاح گفته که قنطار را غیر ازین
نیز گفته اند والله اعلم و در جوامع الادویه زنجانی و ذخیره و قرابادین قلانسی در
بیان قنطار همین قدر مذکور است که یکصد و بیست رطل است شاید نزد اطبا
غیر این معنی مستعمل باشد **و طالیسون** نیز از وزنهای بزرگست در کتب طب
مذکور است و در جوامع زنجانی و قرابادین قلانسی و ذخیره گفته اند که یکصد و پنج
رطل است از رطلها که هر یک دوازده اوقیه باشد **و جوهین** نیز از جمله اوزان
بزرگست در کتب طب مذکور نیست و دو جوهین در قانون و جوامع الادویه

زنجانی و ذخیره بر نحوی بیان شده که شش قطار رومیست بنابر آن شیخ در
قانون قسطار رومی را فرموده که بیست اوقیه است و سابقا مذکور کرده که یک
جو هین یکصد و بیست اوقیه خواهد بود **و رطل انطالیقی** نیز از اوزان بزرگست و
در کتب طب ذکر نموده اند و در قانون و ذخیره و قرابادین قلانسی رطل
انطالیقی را هشت جو هین گفته اند و بنابر آنچه در بیان جو هین دانسته شد
رطل انطالیقی نهصد و شصت اوقیه خواهد بود **و وسق** نیز از جمله اوزان
بزرگست و در کتب طب و فقه بتقریب نصاب غله که از آن پنج وسق از برای
واجب شدن زکوة مقرر داشته اند مذکور میگردد و وسق را در صحاح و قاموس
گفته اند که مقدار شصت صاع است و قریب بچهار ده من از من متعارف اصفهان
باشد و در بعضی ولایات دکن خواهد بود بنابر آنکه فقها در تفسیر صاع فرموده اند
و ذکر نموده اند و وسق ذکر یافته و بنابر آنچه اهل لغت در بیان صاع گفته اند و آن
نیز گذشته شش من بحساب من دکن از آنچه مذکور شد جزوی کمتر میشود والله اعلم
و وسق بمعنی بار یک شتر بر آمده چنانکه در صحاح و قاموس نیز مذکور است و در صحاح
از بعضی علمای دکن و لغت نقل نموده که وسق مقدار بار یک شتر است **و وقر**
مقدار بار یک استر یا خر است آنچه میسر شد ذکر و بیان درین فصل از روی استعجال
نمود والتوفیق منه سبحانه و له الشکر و علیه توکلی فی کل الاحوال **خاتمه** در بیان

فایدهٔ چند که ذکر آن درین مقام مناسب است و دانستن بعضی از آن بجهت رعایت
بعضی از احکام شرعیه لازم و واجبست **فایده اول** در بیان پنج وزن از سنگ
یا هر چه مقرر نمایند که باین پنج سنگ یا امثال سنگها دیگر بجهت وزن داخل نمایند
از یک تا صد از هر قسم وزنیکه باین پنج وزن سنگ را از آن قسم مقرر داشته
باشند وزن اجناس توان نمود مثلا اگر خواهند از یک درم تا صد درم پنج وزن
سنگ معین که از درم مقرر ساخته باشند وزن توان نمود پنج وزن از وزنهای
درم که مذکور میگردد ملاحظه نموده از سنگ یا آهن یا غیر آن درست نموده بر نحوی
که یکی بقدر یک درم دویم بقدر سه درم سیم بقدر نه درم چهارم بقدر بیست و هفت درم
پنجم بقدر شصت درم و چون این پنج سنگ حاضر باشد از یک تا صد درم
وزن توان نمود و صد درم خود مجموع این پنج سنگ است و اگر خواهند نیم درم را
نیز جدا وزن توان نمود تا بعضی از مقدار درمها که از یک تا صد باشند شاید
کاهی زیاده کردن نیم درمی حاجت باشد بنابرین بگیرند نیم درم بر پنج وزن
مذکور اضافه نمایند که تا پنج مذکور شش شود و مثقال و توله و امثال اینها نیز اگر خواهند
که از یک تا صد بر پنج معین وزن توان نمود پنج سنگ مذکور را ازین قسمها بر آن
قیاس کرد در بیان درم مذکور شد درست باید کرد بلکه میتواند بود که بعد از دانستن
مثقال و استار و توله و بعضی دیگر که بدرم دارند از پنج مذکور که از درم درست

کرده باشند بسیاری از وزنها در مثقال و استار و امثال آنها نیز که از یک تا صد
داخل باشد وزن توان نمود و اگر خواهند در حقیقت وزن نمودن بعضی
مقدارها که غیر آن پنج وزن مقرر اصل است معلوم شود با آن پنج سنگ اراده آن
کرده در وزن نمودن پانزده درم مثلاً باید بیست و نصف درم را در یک جانب
ترازو نهند و در جانب دیگر جنس مطلوب است سنگ نه درم و سه درم را
گذارند و بعد از آنکه این هر دو سنگ با جنس مطلوب با این دو سنگ بیست و نصف
درم برابر شود جنس مطلوب پانزده درم خواهد بود و اگر خواهند که شانزده درم
از جنس وزن نمایند در همان جانب که سنگ بیست و نصف درم گذاشته بودند
سنگ یکدرم را نیز باید گذاشت و با تتمهٔ عمل آنکه در وزن پانزده درم مذکور شد
بجای باید آورد و برین تقدیر جنس مطلوب که در یک جانب ترازو با سنگ نه درم
و سه درم گذاشته باشند شانزده درم برابر است چنانکه با اندک ملاحظه مخفی نماند
و برین قیاس باید نمود باقی وزنها که از جملهٔ پنج مذکور نباشد و در ضمن صد داخل
باشد چون بیست و پنج و سی و پنج و غیر ذلک **فایده دویم در بیان میل و
فرسخ و برید** و غیر ذلک که در بیان قدر مساحت راهها مذکور شده
و دانستن مذکورات از جملهٔ اموریست که بجهة احکام شرعیه گاهی ضرورست
و میل که کمتر از فرسخ و برید است پیش اهل لغت عرب آنقدر مسافت است

که از زمین هموار نظر مردم که در دیدن او قصوری نباشد و تیز بین نیز نباشد تا
بانجا تواند رسید و در صحاح و قاموس و مغرب اللغة و در بعضی کتب معتبرهٔ فقه
نیز برین وجه مذکور ساخته اند و شیخ زین الدین در شرح شرایع مقدار رسیدن نظر را
که مذکور شد چنان بیان نموده که میباید در دیدن مذکور پیاده را از سواره
فرق توان نمود و این نیز گفته که نظر مردمی معتبر است که بطریق اوسط در دیدن
میانه باشد چنانچه اشاره شد و در ابتدا و نهایت آنقدر مسافت نشانه
و علامت که گاهی مقرر میداشته اند چنانکه بشکل مخروطی در بعضی راهها و غیره
میسازند آنرا نیز میل گفته اند باعتبار آنکه از علامت مذکوره مقدار مسافت
که آنقدر یکمیل است معلوم میشد و چون قدر میل را بر وجهی که مذکور شد مشخص
ساختن آن مخصوص نیست بزمینی که هموار باشد بنابرین قدر مسافت مذکور را
در زمین هموار ملاحظه نموده بحساب ذراع نیز قانون نموده اند تا مقدار مذکور
در زمین هموار و ناهموار منظور تواند شد و میل را بحساب ذراع چون بقدر
چهار هزار ذراع یافته اند برین وجه مقرر نموده اند و میل هاشمی میگویند و از آن
مقصود مقدار چهار هزار ذراع است و سبب میل هاشمی گفتن را در کتاب
مغرب اللغة و بعضی کتب فقه نیز برین وجه بیان نموده اند که میل را بحساب
ذراع ملاحظه نمودن چهار هزار مقرر نمودن از فرزندان هاشم که جد پیغمبر است

صلی الله علیه وآله واقع شده و ذراع که در بیان میل مذکور شد عبارتست از ابتدا
ساعد دست که آنرا بزبان عربی مرفق گویند و بزبان بعضی کلنجه گویند تا سر انگشتان
و چون گز را در قدیم بهمین مقدار مقرر داشته بودند ذراع را بمعنی گز نیز استعمال
نموده اند چنانکه مشهور است و تعیین ذراع در کتاب معرب اللغه و کلام
فقهای بر این نوجه واقع شده که مقدار شش قبضه است یعنی شش مشت که انگشتان
غیر انگشت شست با کف دست متصل ساخته بآن ملاحظه نمایند و این مجموع بقدر
بیست و چهار انگشت خواهد بود که از جانب پهنا کنار نهند چنانکه حضرت
شیخ جمال الدین علیه الرحمه در قواعد بیان نموده و پهنای هر انگشت نیز در کلام فقها
بواسطه زیادتی ضبط بیان شده و در شرح لمعه و بعضی کتب دیگر مذکور است که
پهنای هر جو مقدار هفت موی است از اسبان یا بو فرسخ که بفارسی
فرسنگ گویند بحساب میل سه میل است چنانکه دوازده هزار گز باشد
بگز که مقدار آن بیان شده و صاحب قاموس گفته که فرسخ سه میل هاشمی است
یا دوازده هزار یا ده هزار ذراع لیکن از کلام فقهای امامیه رضوان الله علیهم
در بیان فرسخ ده هزار ذراع بنظر رسیده و در قواعد و شرایع و بعضی دیگر کتب
معتدا و له بر این نوجه مذکور است که فرسخ سه میل است و نیز میل چهار هزار ذراع
بنظر رسیده و در قواعد و شرایع و بعضی دیگر کتب معتدا و له بر این نوجه مذکور است

که فرسخ

که فرسخ سه میل است و نیز میل چهار هزار ذراع و در کتب لغت نیز بغیر قاموس
در قدر فرسخ ده هزار ذراع زیاده بنظر نیامده برید بقدر دوازده میل است
چنانکه در صحاح مذکور است پس یک برید چهل و هشت هزار گز خواهد بود
که چهار فرسخ باشد و موافق این در کتب فقه چون شرایع و بعضی دیگر کتب
نیز مذکور است و چون میل و فرسخ و برید معین کرده شد باید دانست که سفری
بحکم شرع شریف نزد فقهای امامیه در آن سفر روزه ماه رمضان نباید داشت
و نماز چهار رکعتی را دو رکعت باید کرد با شرایطی که در محل خود مذکور است
نزد فقهای امامیه می باید که مسافت آن سفر که قصد نموده اند مقدار هشت
فرسخ باشد از این فرسخ که بیان شد و چون هشت فرسخ مذکور که بحسب
میل بیست و چهار میل است و بحساب برید دو برید است از این جهت بیان
مسافت معتبره در باب قصر نماز و روزه در کلام فقها گاهی بهمین وجه بیان
شده که دو برید است که بیست و چهار میل باشد چنانکه در کتاب شرایع
ذکر نموده و چون این قدر مسافت بحسب ذراع نود و شش هزار ذراع می آید
گاهی بیان مسافت مذکوره را بر این نوجه نموده اند که مقدار نود و شش هزار ذراع است
چنانکه شیخ المتأخرین شیخ شهید در شرح لمعه دمشقیه فرموده و چون شیخ
در بیان قدر مسافت فقها بیشتر مذکور میکرده و در کلام اکثر فقها بیان مسافت

مذکوره بحساب فرسخ واقع شده چنانکه در قواعد در بیان مسافت مذکور
فرموده که هشت فرسخ و هر فرسخی دوازده هزار ذراع است و ذراع بیست و
چهار انگشت است و چند بیان همه با یکدیگر موافق است **فایده سیم** در بیان
وزن و مسافت کر و دانستن آن نیز کاه است در بجهة رعایت بسیاری از احکام
شرعیه ضرور است کر آب بنا بر اعتبار معتبرین علمای امامیه بحساب رطل
یکهزار و دویست رطل عراقیست چنانکه در بیان رطل اشاره شده قرار
داده‌اند آن باعتبار وزن در ضبط در آن بیشتر اختلاف کم است بر نحوی است
در بحساب درهم یکصد هزار درهم و پنجاه هزار درهم و ششهزار درم و بحساب
مثقال نه هزار و دویست مثقال است وزن آب کر را بر وجه مذکور شیخ مقداد
در کتاب تنقیح و بعضی دیگر از فقها نیز ذکر نموده‌اند و حقیقت حال مثقال و درهم
همانکه از کلام فقهای معتبرین اهل لغت وغیره هم نیز سابقا در بیان آمده
و اگر خواهند وزن کر آب را بسنگ متعارف بعضی بلاد دکن وضوح باید بیان
آن بر نحوی است که هر تانک تولۀ متعارف دکن پنج درم و یکدانگ و نیم
مقرر علما باشد چنانکه سابقا مذکور گردیده بنا برین مجموع یکصد هزار درهم و
پنجاه هزار درهم و ششهزار درهم که در بیان وزن کر آب فقها مذکور
ساخته‌اند مقدار سی من و هشت سیر و در تولۀ سنگ متعارف دکن خواهد شد

یا یکدرم و نیم

یا یکدرم و نیم از درم مقرر علما که بر آن اضافه شد مجموع یکصد هزار مثقال و نه هزار
و دویست مثقال نیز همین قدر میشود بی زیاده و نقصان چنانکه بعد از
ملاحظۀ حساب بر وجه صواب وضوح ظهور میرساند لیکن در اعتبار توله
بواسطۀ تفاوت جوها که تعلق مثقال و درهم ملاحظه میشود و چون اندک
زیاده و نقصان متصور است چنانکه در تحقیق صاع نیز مذکور گردید شاید
ازینجهة کاهی مقدار کر آب در وزن و اعتبار از مقدار من و سیر و توله
اندک کم و زیاده آید و در تعیین انتقیم مقدار بعد از تکرار ملاحظه و اعتبار
از ظاهر شدن اندک تفاوت که اشاره شده گریز و چاره نیست و آنچه ضبط
و بیان کر آب بحساب وزن چون همیشه وزن نمودن میسر نیست پس طریق
دیگر در بیان کر ذکر نموده‌اند و بغیر از وزن نمودن نیز حقیقت حال معلوم تواند شد
و ازین طریق مساحت است که در بعضی احادیث معلوم شده و طریق مساحت از
بیشتر علمای امامیه بر آنند که آب کر آنقدر است که چون مجموع
در جانب در پهنای آنجا یکوجب عمق آن بعینه یکوجب برابر شود مجموع
آب در چنین جای مقدار چهل و دو وجب و هفت بخش باشد از هر وجب که آنرا
هشت بخش برابر کنند و بیان این سخن آنست که حدیثی که در باب بیان
مقدار کر و آب بیشتر از فقهای امامیه بر آن عمل نموده‌اند بر نحوی واقع شده

که گر انقدر آب که در درازی و پهنائی و عمق هر کدام سه شبر و نیم باشد و چون
قدر کر بقاعده ضرب و قسمت اهل حساب ملاحظه نمائیم حساب شبر آنقدر که مذکور
میشود که مذکور کردیم و طریق ضرب و قسمت که درین باب مشهور است چنان است
که چون در جانب طول و عرض که هر یک سه وجب و نیم بود سه وجب یکجانب را
در سه وجب جانب دیگر ضرب نمائیم نه وجب حاصل میگردد و بعد از آن
چون سه وجب را در نیم وجب که هنوز ضرب در آن واقع نشده ضرب نمائیم
یک وجب و نیم حاصل خواهد شد بعد از آن در جائی که ضرب او واقع میشود نه وجب
از آن برداشته ضرب کرده بودیم و چون نیم وجب را نیز که در آنجانب
ملاحظه ضرب او در سه وجب دیگر جانب دیگر ضرب نمائیم ازین ضرب یک وجب و
نیم حاصل خواهد شد بعد از آن چون نیم یکجانب را در نیم وجب جانب دیگر
ضرب نمائیم بنا بر قاعده حساب را ازین ضرب ربع وجب حاصل است پس
از ضرب یکی از وجب و نیم جانب طول و عرض که هر یک سه وجب و نیم بود
سه وجب یکجانب در سه وجب جانب دیگر ضرب نمائیم وجب حاصل میگردد
و بعد از آن چون سه وجب را در نیم وجب که هنوز ضرب در آن واقع نشده
ضرب نمائیم یک وجب و نیم حاصل خواهد شد و بعد از آن در جائی که ضرب او واقع
میشود او نه وجب از برداشته ضرب کرده بودیم و چون نیم وجب را نیز که در آن

جانب

جانب ملاحظه ضرب او در سه وجب دیگر جانب ضرب نمائیم ازین ضرب
یک وجب و نیم حاصل خواهد شد بعد از آن چون نیم وجب یکجانب را در نیم وجب
جانب دیگر ضرب نمائیم بنا بر قاعده حساب ازین ضرب ربع وجب
حاصل است پس از ضرب یکی از سه وجب و نیم جانب طول با عرض در جانب
دیگر دوازده وجب و نیم ربع حاصل خواهد بود پس این مجموع در سه وجب و نیم که در
جانب دیگر عمق داشتیم و هنوز ملاحظه ضرب نسبت آن واقع نشده ضرب
مینمائیم بر نهجی که اول دوازده وجب را از جمله دوازده و ربع مذکور در سه وجب
و ربع مذکور در سه وجب از جمله سه وجب و نیم عمق ضرب مینمائیم از ضرب مذکور
سی و شش حاصل خواهد شد که سی و شش وجب باشد و بعد از آن دوازده مذکور را
در نیم وجب عمق ضرب نمائیم بنا بر آن قاعده شش وجب حاصل این ضرب است
که با سی و شش وجب که حاصل ضربهای سابق بود مجموع چهل و دو شبر شود و بعد از آن
یک ربع در حاصل ضرب طول و عرض زیاده داشتیم آنرا نیز در سه وجب عمق ضرب
مینمائیم حاصل این ضرب سه ربع وجب است که شش بخش از یک وجب که آنرا بهشت
بخش برابر کنند و چون آن ربع را در نیم وجب عمق که هنوز ضرب ننموده
در آن نیز ضرب مینمائیم حاصل این ضرب ثمن یک وجب است یعنی هشت یک از وجب
این یک ثمن با شش ثمن که پیش ازین حاصل بود هفت ثمن وجب خواهد بود که بعد از

چهل و دو وجب حاصل شده پس مجموع آنچه از ضرب سه شبر و نیم طول در شبر عرض
در سه شبر و نیم عمق حاصل گردید چهل و دو شبر است و هفت ثمن از یک شبر
یعنی هفت حصه از جمله یک شبر که آنرا هشت حصه برابر کنند و مقصود از ضرب
ظاهر ساختن حقیقت همین حال بود والله المستعان **وجب** که در بیان مذکور
واقع شده بنا بر آنچه در کلام بعضی از فقها مذکور است مقصود از آن وجبیست
که در بزرگی و کوچکی میانه باشد چنانکه وجب بیشتر مردم برانوجه است والله اعلم
بالصواب تمت الرساله بعون الله تعالی

و

و به نستعین

بسم الله الرحمن الرحیم

سبحان الله رنگ آمیزی بساط و سپاس حکیمی که خرقه معرفت را بر قامت صحیح
مزاجان درست اعتقاد بریده و رشته عمر طبیعی لذت البوزن عیسی خاصیت
ادویه شفا طراز کشیده بوقلمون پردازی اندیشه و طاوس خرامی قلم صنعت پیشه
صورت پذیرفت و درچهره پردازی نعت بیمارستان امت که در اختلاف
آب و هوای نفس اماره بر بستر چاره جوی افتاده اند هیچکس را مقدور نه نوشد از وی صنعت
تمام خاصیت شاه ولایت پناه مشکل کشای عقده خاطر علاج طلبان دار الامان اخلاص
بعد از تشریح مدح عبارت آرای و تقریح معنی سخن پیرای مجرد پیشه آزادی که و شکسته خاطر
قلم مفتاد کی راقم مجموعه جان نفشانی در سلک دین و دولت به مدت صاحبقرانی یعنی
خسرو سلیمان تخت آسمان درگاه شهنشاه سکندر بخت ایران پناه خلد الله ملکه الی یوم
القیام غلام زاده قدیمی الفقیر حسینی نسب مرتضی قلی بن حسن شاملو در لباس نوع با طبیعت

اولی

اقتباس و بیان دور ریه معرفت خواص اشیا از قانون صحبت اطبا نموده جهت بدن
تنان پوشیده که راز و خاموش طبعان حیا طراز هنرمانی از پرده انش نشانیده در لفات
لفظ از روی معنی بردارند و تماشای عاو پرند معقود قامت آرای عالمیان کرده و چون
این چمن خوش آب و رنگ از هر گل بوی تازه دارد و از هر چشمه آبروی بی اندازه
دارد موسوم بتحفه قرساخته قلم نازک رقم روش از دامن طول کلام کشیده سر از
گریبان این ابواب مشتمل بر چند بخیه است برآورده بخیه اول در تحریک
صورت بستن فرزند از صلب خواهشمندان در رحم پاک طینتان که روی این
مطلب ندیده اند و سبب عدم نطفه در صورتخانه ایجاد مشتمل بر چند قسم است
در باب آنکه عدم فرزند از جانب مرد باشد علامت و علاج آن و اگر از جانب
زن باشد پرده عصمت مع عا از چهره نمایش عروس مطلب کشوده میشود بخیه
دوم در شیوه جماعی که هر کس مرتکب مباشر حرکات آن گردد رنگ لذت حاصل
و بوی عیش معقول هوای نفس ان نیز راست و مدهوش کنار و آغوش گردانند و خواص
ادویه چند که چون در قضیب طلا نموده جماع کنند زن آنقدر ذوق و لذت یابد
که از مرد جدا نتواند کرد و بی او قرار و آرام نداشته باشد بخیه سیم در رستن مو
از رستهزار بدن مخرجان و نه لف عذاران که از نوی بی کلاه بقشه مشکبوی سنبل نموده
سرشتی آمیزش مشتاقان سازند بخیه چهارم در برآمدن حاجب بیعاقبت عمر

از شهوای خویش بیگانه وا زرنه کانه کردن در قطع نهال نسل و پیوند تیشه بر پای اندیشه
زنند و ذکر ادویه چند از مفرده و مرکب در قطع رجولیت کنند و بمقراض تنفر قطع شهوت
سالکان ترک و تجرید و بیداردلان خوابگاه آرام و تنها روان آزادگان نماید
بخیه پنجم در دانستن بجز الهام تصویر ایمعنی در پرده تعدد صحبت پسر است یا
دختر بخیه ششم در بیان آنکه شهوت مرد اکثر زن هر روز مخصوص کدام عضو است
تا بسبب مالیدن آن عضو رگهای درون انتعاش زن در حرکت آید و لذت عظیم که نزدیک
باشد در جولان آید و معقول از فاعل جدائی نتواند کرد بخیه هفتم در ادویه معاجین و
شرابها و خواص سفوفها که درین امر نشاط جان نفزا بخشد و منفعت انذام را در قوة
باه بکجهت ساخته افسرده مزاجان خواب آلوده را بانگیز حرارت اثر برخیزاند و برا
برست قوة جوانی دهد تا محتاج بچوب چینی عرق ریزی انفعال نگردد بخیه هشتم در باب
پیچیدن رشته بدن ضعیفان بر پیچش و بیتاب شدن رگهای تن در علاج و
بیقراری این فن بخیه نهم در باب استمساک منی و در آبیاری چمن عشرت و بار
وری نهال الفت قدرت کامل داشته باشند و هرگاه رشحه لذت را
خواسته باشند بموج آورند اختیاری باشد و هرگاه ابر پرورش با سیل آبرش از غنچه
تر دامنان نمایند توانند بخیه دهم در غنچه ساختن گلهای فرج فرح بخش کهن نشاط
و شکفتن دلهای شهوة پرستان چمن انبساط و خواص ادویه مخصوص زنان عصمت شان

دهم فام

و هنگامه گرم ساز عشرت مردان است بخیه یازدهم در محکم کاری قضیب لذت
نصیب و کامرانی زنان خاطر فریب و ضمادات و اطلیه و جوهری سفرانه و شبنم
نشاط بر غنچه مدعا افشانند بخیه دوازدهم در فروغ ماه چهارده شناختن امر خضا
زنانی و رطال شهوة و راغب غزلت اند و ازین طایفه کدام صورت بختای عا
بر مزخاطر کشا میکردد بخیه سیزدهم در نخوست اجزاء چند و جزو سقوط افزوند و تثلیث
محموران این مطلب نا پسند است بخیه چهاردهم در اختیار اوقات جماع
که در چه وقت و چه فصل محمود است و کدام روز و کدام ساعت ممنوع بخیه
پانزدهم در غذاهای جرارایش خوان قوت مباشرت بخیه شانزدهم در حلاوت
حلویات و مربیات و چاشیرین زبانی خاصیت شربت قوة باه بمردان آگاه
چشانند بخیه هفدهم در وزیدن نسیم جلد شمیم خاصیت ادویه خاطر پسند چند که بوی
پیراهن یوسف را بخیه لطیفه را همم آغوشش مش عرق ریزان صحبت و قدر شناسان
فراج صحت و عافیت سازد و چون در رمان کیرند خوشبو کرده اند و بوی زیرا زایل
گردانند بخیه هجدهم در بزرگ نمودن ذکر و برومندی نهال چوبار کلعذاران سیم تن
بخیه نوزدهم در آبیاری کشت زار شمع انزال و فرمانروای تخت عشرت
و وصال بخیه بیستم در هوشمندی الفاظ و معانی آن عقل در باینده را بخود کرداند
و اظهار دوای چند در وقت احتیاج بخورد هر کس دهند بیهوش گردد بخیه بیست و یکم

درصفت زور بازوی ادویه خاطرپسند چند که بدن لاغر خیالان را در آرزوی خواهش
آغوش و بالیدن آشنا سازد و ذکر هر یک از ادویه مفردات و مرکبات هم
در فربه نمودن بدن و صاف نمودن رخساره نظرات **بخیه بیست و دوم** در آثار
ادویه مفرده که در تاثیر قوت باه لذت آگاه و در برافروختن چهره و تقویت این
امر مباح دست زور بدامن کام مراد رسانیده و نهال هر گیاهی در چمن بدن ریشه
دوانیده **بخیه بیست و سیم** در قطع تریاک صاحب ادراک چون تلخ کامان حلاوت
آگاهی از طلوع کوکب اختیار خبردار شده از خوردن این زهر شیرین زبانه
همت درکنند **بخیه بیست و چهارم** در علاج ورم خصیه و ذکر که مردان صاحب
نظر را از دیدن سر بزرگ طبیبان و بیده مغی عطاران که از جار خایه گشف وار
سر در گریبان نخوت کشند و باد بروت فروشند متنفر سازد **بخیه بیست و پنجم**
در معالجات بواسیر که خونابه آرام اسان و جراحت افزای آدمیان است و از زدن
با و بیقراری نشست گاه بستر صحت را سینه چاک سازد **بخیه بیست و ششم** در تاثیر دواهای
بواسیر و جگر شیر و صلا را سوراخ میسازد **ع** درد کون است هر عاجز کند افلاطون را
بخیه بیست و هفتم در شنیدن علاج درد گوش مردم صاحب هوش را پنبه آرام از
گوش بر آرد و بگوش اثر دوا از گوشه گیری محنت برآید **بخیه بیست و هشتم** در درد گلو گیر
خناق هر دست در گردن اشتیاق صحبت کرده و اند خم هر نفس را فرو میرد مدد حیات

و چون بر می آید مفرح ذات **بخیه بیست و نهم** در سر رشته یافتن رنج باریک
سوزنک هم خار راه صحبت است و حبس البول هم خونیه آرام استراحت
بخیه سی ام چون در خلوتخانه عالم صورت هر کس را میلا و هر طبیعرا خواهش است
بسیار زن باشد که کم رغبت و بی ذوق مباشرت افتاده بوی تنفر از غنچه
اختلاط مردان بمشام ادراک او رسد و از چیدن گل مباشرت برگ عیش او
هم رنگ بیدماغی کرد و ازین جهت دانش نگاهان دواها ترتیب داده اند هم
چون زن بدان پرداز و دیدن سرو آزاد رجولیت مردان رنگ بازد و در
علاج سردا کردن دمل پر خلل و قولنج و انچه درین باب مناسب مقام است مثل جرب
و شقاق و جوششی در خصیه و قضیب و حوالی آنها بهم رسد **هو الله الشافی**
امیدوار در نکته گیری در برروی دقت گشوده بخیه این خرقه درویشان سلطان سینه
سلاطین اعتبار که خلعت فاخره دردمندی و لباس عافیت و چاره جوییست بر
روی کار نفتاده دست کوتاه اندیشان از دامن چون و چرا کشیده باد
بخیه اول در معرفت عدم فرزند که از جانب مرد باشد یا از جانب زن
و علاج و علامات آن باید قدری خاک در ظرفی کرده از جو و گندم و نخود و باقلا
درو باشند روزی یکبار مرد درو بول کند اگر سبز شد و خشک نشد از جانب
مرد نبوده باشد و اگر خشک گردد و سبز نگردد علت از طرف مرد بوده باشد

وزن نیز بهمین طریق عمل کنند اگر خشک شود و سبز نگردد گناه از جانب زن باشد
و اگر هر دو سبز گردد یا هر دو خشک گردد بطریق مذکور میشود معالجه باید کرد
نوعی دیگر چیزی تند و تلخ زن بخود برگیرد از بابت صبر و تخم حنظل و امثال اینها
اگر تندی و تلخی و طعم آن بدماغ و ذایقه زن رسد از جانب زن نبوده باشد
نوعی دیگر چیزی خوشبوی با بوی در فرج خود گذارد اگر بوی آن بدماغ وی رسد علت
از جانب زن نبوده باشد نوعی دیگر سیر را کوفته با لته در فرج خود گذارد و بعد از آن
شخصی دهن وی را بوی کند اگر بوی سیر از دهن وی آید از جانب زن نبوده باشد
صفت معجون جهت بهم رسیدن فرزند زهره بز درونج بسته بهمن کثیرا
سقنقور خولنجان مروارید ناسفته خردل کوفته و بیخته عسل کف گرفته برابر
مجموع سرشته هر روز بامداد دو مثقال تناول نمایند صفت معجون کثیر الفواید
در این باب نفع عظیم دارد و مکرر بتجربه رسیده از اسرار حکیم علاء الدین محمود است
و در خاصیت نظیر ندارد و مرد باید چند روزی که از این معجون میخورد از خوردن
ترشی و نبات و هندوانه و خیار و هلو و سبزیها اجتناب نماید و غذاهای چرب
مقوی باه و تقویت اعضای رئیسه نماید میل کند و سه روزی چون مرد از این معجون
خواهد خورد اگر مقاربت نکند بهتر خواهد بود و چون مرد سه روز از این معجون بخورد
زن نیز سه روز متعاقب یکدیگر فرزجه مذکور است بخود بردارد و بعد از آن بطریق

کنند که مذکور شود جماع کنند و تا مدت سه روز خود را نگهبان نماید صفت معجون مذکور
خصیة الثعلب مصری دارچینی زنجبیل کبابه قرنفل دارفلفل مغز پسته
مغز بادام شیرین مغز نارجیل مغز فندق ابریشم مقرض الخولنجان بیخ بادیه شراغ
تخم کرفس تخم بوتیجه تخم بلبون تخم کندنا تخم سلجم تخم خیار تخم کلم تخم جرجیر
بوزیدان جدوار خطائی جلغوزه تخم ترب خولنجان خرفه تودری سرخ
تودری سفید تخم زردک مغز حب القلقل مغز دارین فلفل لسان العصافیر
بهار مشوی خارخسک مرکی خردل عاقرقرحا مشک خطائی عنبر اشهب زعفران
ورق نقره ورق طلا قرص افعی ادویه را نرم ملایه کرده با دو وزن اجزا
عسل کف گرفته آورده معجون کنند اما در مدت سه روز ملاحظه تمام از خوردن
غذاهای چرب مذکور شد باید کرد غذا نخود آب اگر خورد بهتر باشد صفت معجون جهت
توالد و تناسل از رموز دانش و کلیات شیخ آگاهی شیرازه بند مزاج کل و کیان
حکیم هدایت الله نقل است تخم جزر تخم کرفس تخم شبت رازیانه مغز تخم خربزه
مغز تخم خیار بیخ کرفس عاقرقرحا خرفه زعفران مصطکی عود بسباسه
قرنفل فلفل مدرم عنبر اشهب کبابه چینی ابریشم مقرض عسل کف گرفته
معجون کنند خوراک یک مثقال و نیم از خوردن اغذیه ناشناخته احتراز نمایند معجون
جهت حمل نشاسته عاج مایه شتر اعرابی مایه خرگوش دارچینی اسارون

بوزیدان نعناع تودری سعد کوفی تخم هلیون حب السمنه مغز پسته
مغز بادام مغز نارجیل بابونج کشنیز خرما عسل سرشته معجون سازند از یکمثقال
نیم تا دو مثقال بتوان خورد صفت معجون دیگر جهت بهم رسیدن فرزند با نظرات
و تجربه رسیده مسمی بمعجون لؤلؤات بهمن سرخ کتیرا سقنقور زهره گاو
درونج از هریک ده مثقال قرنفل فلفل سفید از هریک پنج مثقال با دو وزن
برابر ادویه عسل معجون کنند هر روز ناشتا یکمثقال تناول کنند و از خوردن ترشی و
مالح اجتناب نمایند تا سه روز هر روز از این معجون یکمثقال تناول کنند تا
حیض او پاک شود و اگر سقنقور یافت نشود در عوض دو برابر آن خصیة الثعلب بدل شود
و بعد از آن باید که نشاسته علاج را از حریر کنده پنبه مدت سه روز هر روز یکمثقال را
با یکمثقال و نیم عسل بخورد که مناسب است صفت معجون علاج جهت بهم رسیدن فرزند
مروارید ناسفته نشاسته علاج دارچینی قاقله بهمن سرخ بهمن سفید سادج هندی
عاقرقرحا قرنفل زرنباد درونج عقربی فلفل دارفلفل بسباسه جوزبوا
مصطکی زعفران تخم کرفس زنجبیل سفید شیطرج هندی جمله اجزا را
نازک حلایه کرده و علاج را با مروارید بر روی سنگ سماق حلایه کرده و عسل دو برابر
اجزا بقوام آورده ادویه را داخل معجون سازند هر صباح ناشتا یکمثقال بر دو یکمثقال
زن بخورند و بعد از ده روز مباشرت نمایند جهت آبستن شدن زن بول فیل

داخل

داخل بر هر چه خواهند بکنند و بخور زن دهند چنانچه زن نداند و همان روز با او
مجامعت نمایند البته آبستن شود صفت حلوا که برای آبستنی یاری کند به شیرین
تخم ریحان قدومه کلکول تخم دان تخم شبت جهت قرنفل زنجبیل تودری
و شکر آنقدر که حلوا شود و اندک عنبر داخل کرده شکر را با گلاب بقوام آورده
اجزا را داخل نمایند و هر صبح باید که زن بقدر اشتها ناشتا میل نماید و از خوردن
مالح و ترشی اجتناب نماید غذا قیمه شوربا یا نخود آب باشد صفت دوای دیگر
اگر شدن فرزند از جانب زن باشد برای آبستنی یاری کند و در خاصیت بنظر است
و از مجربات حکیم عماد الدین محمود است و خواص بسیار برین نوشته اند اما طریق
ساختنش این است که سگ بچه که شیرخواره باشد پوست کنند بنوعیکه از همه
اعضای او پوست باز کرده و بعد از آن احشای آنرا بیرون کرده در دیگ انداخته
چندان بجوشانند که مضمحل شود و آب یکسان گردد پس در آن آب بچهار یک
بوزن شاه گندم سپس بار چهار یک جهت آبستنی بریزند و چندان بجوشانند
گندم آبها را جذب کند پس بیرون آورند و اگر از استخوان چیزی مانده باشد که آب نشده
باشد از گندم دور کنند و بمرغ جوان اگر سیاه باشد بهتر خواهد بود در جای
تاریک بسته آن گندم را در پیش مرغ بریزند تا بخورد بعد از آن هر دو روز یکمرتبه
آب دهند و هر چند که آب کمتر دهند بهتر خواهد بود و چندان صبر کنند که آن مرغ بهم

کند مهار را بخورد بعد از آن آن مرغ را کشته و کباب کرده در یکروز یا دو روز زن
کباب را بخورد و میباید که کباب بسیار بریان نشود و هرچه دل و جگر و سنگدان است
باید که بخورد و چیزی بغیر از کباب مذکور در آن روز نخورد و مرغ را تمام بخورد
و چند روز پیش از خوردن کباب و چند روز بعد از خوردن پرهیز تمام باید نمود
و در آن روز که کباب میخورده باشد بغیر از کباب مذکور هیچ چیز نباید خوردن
از سبزی و ترشی و امثال اجتناب تمام باید کرد و وقتی که کباب تمام خورده
شود یکروز صبر کرده جماع نمایند و در عوض خوردن کباب جماع ممنوع نیست بعد از
خوردن دو سه روز صبر نموده بعد از آن جماع کند صفت فرزجه کندر گلنار
جاوشیر مرجه اقاقیا زاج سفید از هریک یکمثقال کوفته با آب برگ مورد
ممزوج نموده با پشم پاکیزه بخود برگیرند نافع باشد صفت فرزجه دیگر مقل ازرق
درسه که کهنه حل کرده [illegible] شیر تخم نرگس عسل روغن بلسان اگر
روغن بلسان یافت نشود روغن نرگس هم بدل میشود اول شب فرزجه را با پشم
آلوده کرده بخود برگیرد و وقت صبح فرزجه را بیرون کرده جماع کند مطلب حاصل شود
و این نهایت مجرب است اما زن در سه شب این فرزجه را بردارد شب سیم فرزجه را
برداشته جماع کند نوعی دیگر شیحه مریم را بعد از حیض بخود برگیرد آبستن شود
و اگر آبستن باشد و بخود برگیرد فرزند او سقط شود صفت فرزجه دیگر از مجربات

حکیم هدایت الله شیرازیست زهره آهو پنیرمایه خرگوش مشک سنبل الطیب
خصیة الثعلب از هریک یکمثقال با روغن بلسان چرب کرده به پارچه صوف برداشته
و بعد از آن صوف را برداشته جماع نمایند صفت فرزجه دیگر که آبستن [illegible]
کند بستانند قدری مشک و زعفران و زهره گرگ اجزا را مساوی هم بیامیزد
و پاره پشم بآن آلوده کرده بخود برگیرد چون جماع کنند بفعل آید بمدعا نوع دیگر
سنبل زعفران مصطکی مساوی یکدیگر سوده با روغن باردین ابرشنند و بر پشم
آلوده کرده بخود برگیرد چون مباشرت کنند نفع عظیم یابد نوع دیگر زهره گرگ را
بپندد زن بالتة بخود برگیرد آبستن شود نوع دیگر مایه خرگوش را با مشک و زعفران
که مساوی هم باشند زن بخود برگیرد آبستن شود نوع دیگر مایه خرگوش و سرگین خرگوش
با پشم خرگوش همه را بهم کرده بردارد نوع دیگر مقل صاف عنبر اشهب و مشک
مجموع را در شراب بخیسانند و فرزجه نموده بردارد که بسیار مجربست نوع دیگر تخم
سر مرغ آبی پیه بط زعفران سنبل الطیب مجموع را بهم بیامیزد و در هنگام احتیاج
بخود برگیرد آبستن شود نوع دیگر شب یمانی سماق پشم خرگوش روغن گل سرخ
زنبق سفید اجزا را بهم بیامیزد و زن بخود برگیرد آبستن شود نوع دیگر جندبیدستر
تربد میعه سایله جاوشیر حب بلسان فرزجه نمایند نوع دیگر فرفیون جاوشیر
زعفران خصیة الثعلب میعه سایله حب الغار روغن زنبق سفید اجزا را در شراب

ریحانی بجوشانند و زن بخود برگیرد آبستن شود مجربست **طریق دیگر** مار العسل
و دندان فیل و بابونه را فرزجه نمایند نفع تمام بخشد **ذکر خواص اطلیه و ضمادات**
حکمت شناسان عشرت آیین و مفرح نشاطان لذت آفرین طلای نشئه لذت
قرین اطلیه و فرزین بساط فرزجه غنچه تمکین مزاج خاصیت ادویه آمیخته این طرز
روشن نموده از قانون انبساط تجاوز ننمایند **اول** پاتیل برنج را بر سه پایه
چهار خانه بار کرده با آتش گرم خوبی بجوشش غربیله آورند و کفچه قضیب کالای زیر رو
بالا زده چون بکف مینی آید عین ضعف و الا اگر در حقه موضع مخصوص بقدر حوصله
گذاشته اند دمبدم بمشام آسایش رسانند نافع باد **صفت اطلیه** حب البان
و جاوشیر را کوفته و بیخته در شراب خالص بخیسانند و بر قضیب مالیده بگذارند که
خشک شود و بعد از آن جماع کند فرزند بهم رسد **نوع دیگر** روغن کنجد را بر قضیب مالد
و جماع کند نفع عظیم بخشد **نوع دیگر** دل و زهره گرگ و عسل بر قضیب مالد و جماع کند
فرزند بهم رسد و فرزند دلیر شود **نوع دیگر** حب البان و مقل ازرق و جاوشیر از
هر یک یک مثقال و هر یک را جدا جدا بکوبند و صلایه نمایند و بعد از آن مخلوط نموده
با شراب تر سازند و در قضیب مالیده جماع کنند و چنان نمایند که پیش از انزال
دوای مذکور حل شود **نوع دیگر** سرگین روباه را در روغن کنجد حل نموده در قضیب
مالند و جماع کنند فرزند بهم رسد **طریق جماع** آمدیم بنشاط خانه شیوه‌های محبت

که راه راست لذت و خلوتگاه عشرت است و شکلهای حرکات مباشرت
که در پرده حسن مطلب صورت گیرد و فرزند از صلب خواهش در رحم کنار نشیند
بدانکه تا مرد و زن را گوهر انزال در صدف رحم هم آغوش یکدفعه نگردد مروارید
نطفه آبدار موجود نشود اول مرد مرجان قضیب را بآب سرد بکشد و زن
صدف فرج را نیز بآب مذکور بشوید و این وقتیست که سه روز از پاک شدن
حیض گذشته باشد و بحمام رفته و سه روز از حمام رفتنش گذشته باشد و خمارا
در مخصوص موضع مخصوص باشد بکار برده باشد و چون اسباب طرب و خلوت
حاضر آمد اول شرابهای شاداب جام عیش را لبریز نموده زن را در پهلوی خود نشانده
دلشان غنچه سان و ساق فغفور نشان او را کشیده تا سر پنجه ملایمت آشنا
ساخته از کمرگاه تا کرسی سرین دست کشی کرده لبهای بوسه ربا را بر جگر فشرده
زبان را نرم این مطلب رنگین سازد **نظم** میان را هیچ گویم یاد ما را بجان نازکی
دارم سخن را و چون بر سر زانوی پای مرد نشسته چین از جبین بند زیر جامه
گشوده ابرحجاب را از آفتاب شگفانده دو برگ تازه بهار آبدار را که سرگاه سر مهر
قفل است بملایمت نرم خوئی سپرده و قضیب را بدان فرج رساند و در کوه قاف
عنقای غیرت پرواز را بال گشوده سر زن در زیر و سرین از بالا و شکم افتاده
و زانو بر خاسته و ذکر لذت اثر را که از او ماهی چشیده نوش است آهسته آهسته

بحلقه کام رسانیده هرگاه اثر شوق در معشوقه ظاهر گردد بنوعی قربت را
گرم رفتار سازد که شیر در پستان رنگ خون گرفته چهره روی مطلوب را گلگون پیاله
سازد و در کشیدن نرم تر از آه عاشقان جلوه ریز آید و تا ممکن باشد قطرات
انزال را شبنم آسا از غنچه فرج فرح افزا نگاهداشته منتظر ترشح آبیاری
گلشن ذوق باشد که اگر جرعهٔ لذت مرد پیشتر از شربت کام زن در قدح
مدعا ریزد نشاید و نشاء فرزند تلخکام عدم گردد و در هنگام دخول بدست
راست زن را آهسته آهسته بمالد و در آخر محکم تر سازد و در چشم نشاط دیده محبوبه
نگاه را سرمه سا کرده همین که انزال طرفین بیکدفعه سر زند فرزند در گهوارهٔ وجود
پا دراز کند علامات انزال شوق خیال زن که چشمش خمار آلود و انگشتان پاهایش
از حرکت خشنود گردد و گاهی بهم پاییدن مروارید دندانش موج صدا برآرد
چنانچه آواز بگوش هوش رسد و اگر در نگاهداشتن منی عاجز آید بعلاج مقرر و
دواهای مجرب اثر زن نیز بقر خمار گره گشا تعمیر نهانخانهٔ آیینه نمای باطن کرده
بعد از آنکه تن محل جماع شده باشد از حرکتهای مختلف مانند راه رفتن تند و جستن
از جوی بزرگ و بالا رفتن بر فراز زینه و برداشتن چیزهای سنگین و دست یازی شوخ
غیر تمکین احتراز لازم داند و در آفتاب بسیار نشیند و از آب گرم اندام
دامنی را در صفه و باب سرد نیز کثرت افزایی برودت نشود و از چنین جهت

خوردن

خوردن تریاک و تخمهای سبز نمای شوریده ادراک و دوری نموده برهنه شدن
در هوای سرد و در روزهای برف و روزهای حرارت شگرف و عرق کردن و مسهلات
خوردن و خونریزی فصد و ضد اجتناب نماید و غیر از شراب نشاء یاب که در این
چون و عاری مستحاب و غذاهای قابض که قابض با ثرات برحذر باشد **بخیه دوم**
آدم ایرش باهراه طریق مجامعت و شیوهٔ دلربائی معشوق بجنس و حرکت و این امر از
خاطر نواز را شرایط بسیار است **اول** عقده گشای دام هنگامه نعرکش ون
بند زیر جامه و گلشاست و رسیدن تا شیرهای جواهر دار قرل بلق ذکر کمبار چشمه سار
موضع پاکیزه گوهر خوش آب است و دست کشی ساق سقنقور خاصیت است و بوسه
و لذت اشتیاق کامیاب الف از کرسی سرین تا پیش طاق دو برگ فرج
فرح بخش برابر کشش دارد و از سر آستین تا بار دامن پیا میرد در شوق دامن دارد
چند اگر بار بستان را بر انگشتان آتش عنان گرم مالش کنند بجاست و آنقدر که
گل شگفته کنار را از رنگ و بوی آغوش لبریز کرده باشند رواست و در جهانیدن
لوس نرم رو گلگون خرام بر رقص شیرین عشوه نگاهان تند رو اندام عنان
کش بودن و راه پای گل و گیاه چمن صاف بر نیاوردن نسیم افغان و خیزان نمودن
سبب آرمیدن و دمیدن نهال وصال است اگر قرب صبر از ایام بر یاء غو انزال
خود را نگاهدارند بهتر و اگر بمقراض لب گیدن زبان و دندان نفس نفس را از کام نالی

مجرّه خواص لذّت باز آرند خوشتر و از لذات عه طوفان رعشه که زنک فاعل و بوی مفعول بکاغذ ابری آمیزش قرار گیرد و نقش مباشرت را انجنین آب زند کر دخول ضرب الفتح را منظور دارد و در خروج خفیف الثقل رعایت نماید و اگر اختیار آب کوهر مطلوب را بریزد و سرِ زرکیها باید حتما از سرچشمه پیشتر دراز نکند تا حقیقت معشوقان خطایی بدتر از خفته کاه لذّت وافر حاصل کرد دیده از خود رفتنهای ناظر و منظور در بستر آینه تمثال بظهور آید **خواص طلا یها و ضمادات** که درین باب نفع عظیم دارد و مکرّر بتجربه رسیده **صفت** اگر خون عقاب را بذکر مالند و جماع کنند زن با آن شخص گرفتار شود و دیگری نتواند که با آن زن جماع کند **صفت** از کفه نفس شناس عقل و جنون فهم نشین بیمار کردن افلاطون اگر خون کبوتر را بذکر بمالند و جماع کنند زن گرفتار شود **نوع دیگر** اگر زهره گرگ را بذکر بمالند و جماع کنند زن گرفتار شود **صفت داروهایی که زنان را آبستن کند** شیخ عبد الرحمن گوید که می‌باید در وقت انزال سر و نهالی زن را بالا دارند و سر او را بر پایین کنند که در آستر یار دهد و می‌باید که چون احساس انزال کند بجانب راست میل کند که البته فرزند نرینه آید **صفت دارو** بگیرد حب البلسان مقل ازرق خیار چنبر وا آور از هر یک مثقالی و آنرا جدا جدا بسایند و با شراب حل کرده بذکر بمالند بگذارد تا خشک شود و بعد از آن مجامعت کند و جهد کند که داروپیش از انزال کند انداخته شود **دارو دیگر**

فرفیون

فرفیون چند بیدستر سنبل الطیب قسط میعه سایله از هر یک مثقالی همه را سوده و بیخته جمع کند و با میعه برشته و با آب شراب ریحانی حل کرده بذکر مالد و چون خشک شود مجامعت کند که از مجرّبات است **نوع دیگر** از مجرّبات سیاحان نفوار خواص و آن اشیا اسکندر پیش عالم پر زنگ و ابوارسطو گوید اگر کسی خایه خروس را خشک کرده صلایه کرده بر قضیب مالد بهر زنی که جماع کند گرفتار او شود و دیگر نتواند از او مفارقت کند **نوع دیگر** آب بیخ مرد را با شکر بخورد بهر زنی که رو نهد و جماع کند گرفتار آن مرد شود **نوع دیگر** جوز بوا عاقرقرحا قلفل زنجبیل دارچینی سنبل الطیب خولنجان اجزا را جدا جدا بکوبند و بهم بیامیزند و از والا بگذرانند و بعسل خمیر کنند و در محل احتیاج بموضع مخصوص بمالند و جماع کنند او عجب ظاهر شود که زن از مرد جدایی نتواند کرد **نوع دیگر** شفای دردمندان مخفی نه اوراک شکل کش الرئیس شیخ ابو علی سینا گوید اگر خایه گرگ در روغن و اندک دارچینی بهم بمالند و در وقت جماع بر قضیب بمالند و دخول کنند چنان شود که فاعل از مفعول جدایی نتواند کرد و از طرفین لذّت عظیم یابند **نوع دیگر** کل سنجد را با آب بیخ سرشته بخورد بهر زنی که دهد و با او جماع کند آن زن گرفتار آن مرد شود **نوع دیگر** از تالیفات ارسطو زبان بقراط دوران میر محمد زمان راز یانه قلفل دارچینی زنجبیل عاقرقرحا جوز بوا شکر طبرزد بقدر احتیاج با آب بادیان سبز حل کرده در ظرف

شیشه بگذارند تا ده روز و سر آنرا محکم ببندند و هر روز سه دفعه آنرا شور دهند و
بعد از آن بر قضیب مالیده بگذارند تا خشک شود و جماع کنند زن را آنقدر لذت
دهد که عاشق و بیقرار مرد شود و هیچ جا از مرد جدا نتواند کرد و این اطلیه بسیار
نافع و بغایت مجربست نوع دیگر زهره ماکیان سیاه را با زنجبیل بسایند و در موضع
مخصوص مالند و از پی کار شوند لذت عظیم یابند نوع دیگر از مجربات آفتاب فلک
بلند نظر قرة برهان روشن ولی الله شمس الدین هلال ازو پیدا گیرند زهره کرگ زنجبیل
راز یانه فلفل دارفلفل عاقرقرحا نرم سوده از والا نکه زنند و در آب ریخته
در ظرف شیشه کرده یک هفته بگذارند و در وقت حاجت طلا کرده از پی کار شوند
امر عجب ظاهر شود نوع دیگر شراب کهنه و گل سنجد و زنجبیل پرورده با قضیب مالیده
و جماع کنند ذوق عظیم یابد نوع دیگر در هنگام جماع دارچینی و گلاب در قضیب مالیده
جماع کند لذت عظیم بینند و زن را ذوق بسیار شود نوع دیگر بگیرند بیدزرم دارچینی
و در هنگام جماع بساید و بر قضیب مالد نوع دیگر نوشته اند در فراخ روزگار صاحب
افسوس یعنی حکیم واجب التعظیم جالینوس گوید که هر که قضیب کرگ را با عسل بر قضیب
مالیده با زن جماع کند زن واله و بیقرار مرد گردد و زن از خود نشکیبد و او را آنقدر
دوست دارد که بعد از و کسی جماع نه دهد و بطریق شیفته او شود که در هیچ مقامی
بی او نتواند بود نوع دیگر بر حسب رساله هوشمندی مجرب دریافته اند کتاب ط

بقراط

بقراط گوید که هر کس دارچینی و کبابه را بگیرد از هر یک دو دانگ و نرم بکوبد با عسل و
زنجبیل پرورده معجون کرده بر قضیب مالیده بکار مشغول شود هر دو جانب را
چندان لذت دهد که شرح راست نیاید و زن واله او شود نوع دیگر دیباچه نویس
نسخه فرح بخش عزیز نفیس ارسطاطالیس گوید دارچینی با عسل و کبابه و عاقرقرحا
و مویز و زنجبیل بساید و بهم بیامیزد و بر قضیب مالد و از پی کار شود آنقدر ذوق
بیند که شرح راست نیاید باب دارو هایی که زن را از آبستنی باز دارد بگیرد اسداب
خشک و نطرون از هر یک جزو و از آب بید و آب سداب و آب گشنیز تر شده
و ذکر را بدان طلا کند و جماع کند زن از آبستنی باز ایستد نوع دیگر بگیرد عرق
استر قدری با چرک گوش او و آن چرک را با عرق حل کرده و بر ذکر مالد و جماع
کند زن را از آبستن شدن باز دارد نوع دیگر بگیرد سم استر با قدری از پیه آن
و آن سم را با سوهان تیز چون پیه را بگدازد و سم سوده را با آن بیامیزد و بر ذکر
مالد و جماع کند زن را از آبستن شدن باز دارد نوع دیگر بگیرد بول استر را با آب که
آهن تاب شده باشد در آن ممزوج نموده بخورد زن دهد هرگز آبستن نشود نوع دیگر شیخ
ابو علا گوید که هر که بگیرد قرقرحا و مویزج و خورد لب بید و با عسل آغشته در قضیب طلا
نماید پیش از جماع بیک ساعت و چون بمباشرت مشغول شود بدستار پارچه پاک کند
و در کار نشیند آنقدر لذت بیند که زن هر ساعت ترک او و مرد را بحال خود نگذارد

دار مرد جدائی نتواند کرد و در عشق او بیقرار و بی آرام گردد و نزدیک بجنون رسد
مجرّب است **نوع دیگر** از تألیف جعفر درویش فیض بخش دوای خاص و عام حکیم شاه جهان
اگر خواهی که اندام زن را خوش گرم کنی تا در جماع زن مخلوط و بیقرار گردد زهرهٔ گاو را
با روغن سوسن مخلوط کرده بر قضیب طلا کرده لذت عظیم یابند و زن بطریقی شیفتهٔ
مرد شود که شرح نتوان کرد **نوع دیگر** جوز بوا خولنجان مصری سنبل دار فلفل
عاقرقرحا زنجبیل سنبل الطیب مشک از هر یک مقدار سه درم بگیرند و نرم
صلایه کرده با عسل و قرابی شقاقل سرشته طلا کنند و از پی کار شوند زن را آنقدر
لذت و نشاط بهم رسد که نزدیک بغش رسد و بیهوش و واله مرد شود و قرار و آرام نداشته
باشد **نوع دیگر** از اسرار مجربات میر ... نسخهٔ ... معالجین بسیار مجرب دیگر با
بادیان فلفل زنجبیل عاقرقرحا دارچینی از هر یک یک مثقال حلتیت و
سکبینج و مشک و کافور از هر یک یک مثقال اسم مجموع الیا صلایه کرده از حریر
بگذرانند و بعد از آن با آب بادیان سرشته در ظرف شیشه کرده و ده روز بگذارند و
بعد از آن بر قضیب طلا کرده و بگذارند که خشک شود پس جماع کنند آنقدر لذت یابد
که شرح نتوان کرد و درین باب بهتر ازین دوائی نیست لذت زن بمرتبه رسد که از
هوش رفته غش کند و بی او قرار و آرام نداشته باشد **نوع دیگر** زهرهٔ مرغ خانگی زنجبیل
و دارچینی را بسایند و بر قضیب طلا کنند لذت عظیم یابند **نوع دیگر** خصیهٔ روباه

بالهزا

رونق جلوه دارد که دست نشاط زور شوق بهر عضوی که آشنا شود صورت لذّة
در آینه از خود رفتگی می‌بیند رنگ این گلزار از چهرهٔ این نقش و نگار ظاهر میگردد
اوّل ماه در زیر شکم است که دام هر ساق بیگانه و پنجهٔ زورآزمای دل دیوانه
عبارت از آن است که موج آسا باید خارید و گاهی مالید **دوم ماه** در کف پاست
که روی آستانهٔ عاشق همانست و نیکاه نیازمندانه باید خارید و مالید **سیم ماه**
در کف پاست که کعبهٔ احرام تمنای دلهاست بزمزم خیال باید مالید **چهارم ماه**
در ساقهاست که ستون بارگاه حسن علی الروقت سجدهٔ دست ادب باید مالید
پنجم ماه در ران است که خمیرمایهٔ آفتاب جان است بهمیز خاریدن مشتاق
بکران تقضیب باید ساخت **ششم ماه** در فرج است که هزار معنی پیچیده در یک راه پیداش
درج است چنانچه صبا شال پهلو بستر مالیدن اندامش گذاشته غنچهٔ دهانش را
شکفاند **هفتم ماه** در ناف است که چون چشمهٔ حیوان هاست گرداب وار
مدار دایره اش است باید کشید تا بجوش و خروش آید **هشتم ماه** در پستان است
با ستون کوهکن قضیب از جا برآمده باید که در دست کشیدن و فشردن زور بازوی
فرهاد بکار برد **نهم ماه** در گردن است که بر گرد آه جنبد اقبالان تنت نسیم بوی
نشتر [illegible] هوس تلاش گرداند **دهم ماه** در لب است که سال در بای [illegible] عنقاست
بنشان دندان مکیدن آب گوهر لذت را بحرکت آورد **یازدهم ماه** در رخساره

حور نظاره است باید که بکلکونه نگاه کرده آلوده است بناز بر جهان تماشا سود دوازدهم ماه
در چشم عاشق بیند که مردمک دیده حور عین است باید که بخار رخسار مژگان نرگس
مخمور نگاه معشوق را واله و حیران خود کرداند سیزدهم ماه در شقیقه ستاره تمامت
باشکست شهاب بنشان خطوط شعاعی خورشید نگاه مطلوب را در روی مطلب باز زد
چهاردهم ماه در پیشانی که آینه رخسار زنند کامخیت باید که عکس انداختن
خیال وصال صحیحا بوسه را سبک روح سازد پانزدهم ماه در فرق است که
موی زنگی سر از گریبانش برآورده باید که بر تخته شوق شانه کش بر راه هوس زنان
شوند اما چون روز شانزدهم شود از زیر نقطه بالا رفت تا فرق سر بهمین طریق
بپرسکند باید آن عضو را مالند و بطریق مذکور جماع کنند از مالیدن هر عضو که دست
رس قبول خاطر باشد یعنی در زیر پستان به بچسبند چراغ دو رخساره شروی گلگون خیال آورد
دستون ساعد را بدستان قند شیرین دهنان ساختن کامیاب حیران گشت
از مجربات نقل است که هر زنی که امت شهوت او شب در کمر کرده و دست
حرکت ببنشاید بمحل دیگر جهت سرعت انزال نارجیل زنجبیل فلفل دار فلفل
دارچینی کبابه دار فلفل قرنفل مصطکی برابر یکدیگر کوفته و بیخته با سه وزن عسل
مصفی معجون سازند نوع دیگر زنجبیل سیاه دانه از هر یک سه مثقال عسل ده درم
بطریق معهود معجون سازند بخیه مفتم در ادویه و معاجین و شرابها در خواص بنوفعا

که درین امر شاه رجا نفرا بخشد صفت معجون مروارید که منسوب است بجالینوس
و در خواص او نظر است قضیب را سخت کند و اعصاب و دماغ را قوت دهد و شهوت را
زیاده کرداند و در خون تغیر عظیم پیدا شود و چنانچه منی بلذت بیرون آید و نشوط
آورد و مکرر بتجربه رسیده است مروارید بیخ مرجان انیسون بهمن سفید
م۲ م۲ م۲ م۲
کاکنج بیخ لبلاب شکوفه اذخر کزمازج سلیخه دارچینی اسارون
م۱ م۱ م۱ م۱ م۳ م۳ م۱
مصطکی صمغ عربی کشنیز اجزا را کوفته و بیخته و بقدر مجموع عسل کف گرفته
م۲ م۲ م۲
در سرشند و در وقت خواب یک مثقال ونیم را با آب نیم گرم نوشند صفت معجون دیگر
و مسمی است بجوارش شاه که باه را زیاده کند و تقویت معده نماید و اشتها آورد
و قطع بلغم نماید و هضم طعام کند دارچینی دار فلفل هیل گل سرخ عود قماری
م۲ م۳ م۳ م۴ م۲
مصطکی قرنفل جوزبوا زنجبیل بسباسه تودری سرخ تودری سفید تخم شلجم
م۳ م۳ م۳ م۴ م۳ م۴ م۴ م۴
شک تنک زعفران عنبر حل کرده بروغن گل خیری مجموع اجزا را با دو وزن ادویه
م۱ مثقال نیم م۱ م۳
عسل برسرشند یک مثقال و نیم پیش از طعام یکساعت و نیم بعد از طعام یکساعت و نیم
میل نمایند خوب است صفت معجون دیگر که در تقویت باه بی نظیر است و نفع او زود
ظاهر میشود حب صنوبر کبار یکشبانه روز در شلث بخیسانند و بعد از آن نرم بسایند
دارچینی قرفه تخم زردک تخم شلجم مغز نقل خواجه کشنیز لسان العصافیر
م۳ م۳ م۳ م۳ م۳ م۳ م۳
حب الرشاد شقاقل بهمن سرخ بهمن سفید قسط تلخ زنجبیل کرده کاه کفشیر
م۳ م۳ م۳ م۳ م۳ م۳ م۳

فانید ۳م شیره مربا خصی الثعلب عسل سفید صد و چهل مثقال القوام آورده اول
حب الصنوبر را داخل کرده بعد از آن ادویه دیگر را بریزند نیم مثقال مشک و عنبر اشهب
اضافه نمایند هر وقت خواهند مقدار چهار مثقال یا پنج مثقال با شراب العسل
قابض یا شراب شیرازی یا شراب سیب بنوشند و این بسیار مجرب است
و از تالیف میر محمد زمان است و خواص بسیار برین نوشته **صفت معجون دیگر**
سهوتیت و از اسرار الطبابت و تالیف شمس الدین هلال منفرجیت باه را
زیاده کند و قوة باه دهد دل و دماغ و جگر را قوه دهد و نشاط آورد و قضیب را
محکم گرداند و رنگ و رخسار را نیکو گرداند و اگر مداومت نمایند بعد از جماع
استعمال کند از عرق النسا و نقرس و نقصان منی و از همه مرضهای اعضا ایمن
گردد و شیر ترش از سه درم تا سه مثقال باشد شقاقل ۳م خولنجان ۳م خصی الثعلب ۳م
بهمن سرخ ۳م بهمن سفید ۳م اکیرکی ۳م تودری سرخ ۳م تودری سفید ۳م لسان العصافیر ۳م
حب البان ۳م فلفل سفید ۳م مغز تخم خربزه ۱۰م مغز تخم خیارین ۱۰م ناف سقنقور ۱۰م تخم شبت ۱۰م
تخم جرجیر ۱۰م تخم پیاز ۱۰م تخم شلجم ۱۰م تخم ونجه ۱۰م تخم جزر ۱۰م تخم خشخاش ۱۰م تخم خشک دانه ۱۰م
تخم تره تیزک ۸م تخم گزر شامی ۸م تخم میون ۱۰م خسک برد ۱۰م نارجیل ۱۰م مغز بادام ۱۰م
مغز پسته ۸م حب الصنوبر ۸م مغز حب الخضرا ۸م مغز پنبه دانه ۸م مغز کنجد مقشر ۷م دارچینی ۱م
قرنفل ۱م سنبل الطیب ۱م عصارون ۱م بسباسه ۱م کبابه چینی ۱م سعد ۱م قرفه ۱م دار فلفل ۱م

جزی

باندک عرق طیش مخلوط کرده بر قضیب مالیده جماع کند زن را انقدر نشاط بهم رسد که
عاشق مرد شود و از وجدائی نتواند کرد **باب در باب انداختن بچه** شیخ عبدالحق
گوید چون مازوی سائیده را بخورد زن دهند بچه بیندازد و مکلف بسیار تجربه
کرده ام و خطائی نکرده است و او میگوید که چون بر بارچه جگر کرده مازوی سائیده را
بریزند و در آتش بریان کرده بخورد زن دهند در آن روز بچه بیندازد **نوع دیگر**
شحم حنظل و ریم آهن و کلم و تخم کرم ابریشم و سقمونیا از هر یک قدری خورد کوبیده
وجو را با حنظل قطران بهم بیامیزد و زن بخود برگیرد بچه بیندازد و اگر نه آبستن شود
بخیه سیم در باریک بین اگر دوای کنند مو بر رویانند و یکموا از هر معالجه کم شود
صفت دوائی که درین باب مجرب است بگیرند استخوان شفتالو را و بسوزانند و نرم ملایم
نمایند پس بیارند لادن خوشبوی بی جرم را و با روغن زیتون در بالای آتش گداخته
آنقدر بمالند که حل شود بعد از حل نمودن قدر قلیلی از آن شفتالو را در روغن مذکور داخل
نموده چندان بر هم زنند که یکسان شود پس هر جا که خواهند مو بر آید با بسیار کم
از روغن مذکور بمالند بطریقی که نوشته شده که در جهند کردن موی سیاه نمودن پیاز اطرافست
طریق دیگر که درین باب نظرات دیگر به تجربه رسیده بگیرند کلاغ سیاه که او را غراب
میگویند و پرهای او را تمام بکنند و در زیر سرگین اسب پنهان کنند که متعفن شود و کرم در او
افتد چون کرم ها پدید آید بکر را بخورانند که بر او آن نمایند او را در ظرفی کنند ازده ورق بکنند از

کر خشک شود بعد از آن صلایه کرده با روغن زیتون در موضعی که خواهند که موی بروید
بمالند و باید که روغن را با پنبه بالتّه بمالند چرا که مبالغه درین باب بسیار شده که مبادا
اگر بسر انگشت بمالند از سر انگشت یا کف دست موی بر آید و این روغن بسیار مجرّب است
نوع دیگر چوب عشر و آبلیج از هر یک پنج مثقال در آب چندان بجوشانند که مضمحل
شود پس آنرا صاف نموده با نصف وزن آب مذکور روغن بنفشه مخلوط کنند
و لادن سه مثقال و برگ کنجد و برگ خطمی و برگ بابلنگ از هر یک نیم مثقال
صاف نموده داخل روغن مذکور کنند و چندان بجوشانند که آب بسوزد و روغن بماند
و بعد از آن استعمال نمایند نوع دیگر روغن مورچه و تخم مرغ و روغن عنبر و روغن
حب البان و روغن فستق و روغن فندق و آب آبلیج را باهم جمع کرده
بر موضعی که خواهند موی بروید بمالند نوع دیگر بستانند زبد البحر دریائی و قیصوم مساوی
یکدیگر نرم صلایه کرده و با روغن زیتون کهنه مخلوط نموده چند روز نزدیک آتش یا در
آفتاب بگذارند و نیم گرم بر عضوی که خواهند موی بروید بمالند نوع دیگر کرمهای غوزه را
در کوزه کرده زیر سرگین اسب دفن کنند تا کرم در وا افتد پس کرمها را گرفته در سایه خشک
نموده نرم صلایه نمایند و هرگاه خواهند قدری از آن با روغن کنجد مخلوط کرده ضماد نمایند
موی بروید و این بتجربه رسیده نخبهٔ چهارم در اجزا که باه لذت اکابر افزاید و
قوت سازد اول در ادویهٔ مرکّبه از آنجمله است کشنیز خشک بو داده تخم خیار

تخم کاهو

تخم کاهو تخم کلنار سماق حرمل پنج باج سرخ و سفید از هر یک مساوی یکدیگر
بگیرند و هرچه تخم است همه را بریان کنند پس نرم صلایه کنند و از والا یکدرا شند
و به آب گل سرخ که تازه افشرده باشند و به آب برگ خرفه خمیر کنند و حبها سازند
و در شیشه نگاه دارند هرگاه احتیاج افتد یکی از آن حبها را در لعاب بزرقطونا
حل کرده بر قضیب طلایه کرده جماع کنند و در یک دفعه سه بار چنین عمل نمایند و هرگاه چند
روز متعاقب یکدیگر ازین دارو بر مهرهای کمرگاه بمالند قطع نبوند و شهوت نموده
قوت جماع بالکلیه بر طرف شود نوع دیگر بگیرند تخم سداب اصل السوس کلنار
تخم کاهو نیلوفر ادویه را نرم صلایه نموده مخلوط نمایند مقدار یک مثقال را با یک مثقال
سکنجبین ساده تناول نماید هرگاه چند روز بدین دوا مداومت نماید قطع شهوت
و رجولیت نماید از مجرّبات است نوع دیگر مغز سر طاوس را هر کس بخورد بالکلیه قطع
رجولیت او شود دوم ادویهٔ مفرده شش فوتنج و مرزنجوش و زیره کرمانی و حل
و تخم خرفه و برگ خرفه و سداب و بنفیداب و تخم کتان و زاجات
و نقل صندل سرخ صندل سفید تریاک کوکنار برگ کاسنی آب کاسنی ترشیها
و میوها و هندوانه و خیار و هلو و امثال اینها و خوردن ملیح و آنچه و اطریفلات
و خوردن مسهلات و فصد و حجامت کردن بسیار و بول را بسیار نگاه داشتن
و زنی که طبع او نخواهد از روی اکراه یا بتکلیف جماع کردن و بر زبان مکرر حبات

کردن و با زن رنجور و حایض اما بباید دانست که اگر طبع گرم باشد گاه باشد از غذای
سرد و خشک نیز نقص نرساند بلکه نافع باشد باز غذای گرم و خشک بیشتر ضرر رساند
و بر طبع سرد و خشک غذای سرد و خشک بدستور **نخبهٔ پنجم** در دانستن اینکه زن
حامله پسر خواهد زاد یا دختر مجرب آنست که جنبه را با شیر زن تر کنند اگر بآب
فرو رود پسر باشد و اگر در روی آب ایستد دختر باشد **نوع دیگر** شیر زن را بر جنبه
باید دوشید اگر همچو مروارید بایستد پسر باشد و اگر پراکنده شود دختر بود **نوع دیگر**
اگر زن بجماع حریص باشد دختر است و اگر نه پسر باشد **نوع دیگر** چون زن را بطرف
خود طلبد اگر پای راست را پیش گذارد و بطرف چپ نگاه کند پسر باشد و اگر پای چپ را
پیش گذارد و بطرف راست نگاه کند دختر باشد **نوع دیگر** چون پستان چپ زن را
بدوشند بشرط آنکه دست بر پستان راست او زنند اگر شیر بیرون آید پسر باشد
والا دختر **نوع دیگر** اگر نبض حامله تند و قوی بود پسر باشد و اگر سست و ضعیف بود
علامت دختر باشد **نوع دیگر** اگر زن در وقت حمل کاهل بود و دلگیر و پیوسته در
کنج خانه نشیند و از گردیدن و راه رفتن محظوظ نباشد دختر باشد و اگر غیر آن پسر باشد
نوع دیگر اگر زن وقتی که از جای برخیزد دست بر زمین نزند و تند راه رود پسر باشد و اگر سنگین
برخیزد و آهسته آهسته راه رود دختر باشد **نخبهٔ ششم** از کامل عیار
دار الضرب دانائی محمد زکریا منقول است که هر که از شهوت مرد افکن زن در جنب

ادنی

جوزبوا نارمشک عود عنبر زعفران بوزیدان شنگ زنجبیل
قسط شیرین مغز حب الزلم درونج عقربی بعسل سرشته معجون سازند و این
بسیار آزموده و مجرب است **صفت معجون جلالی** جهت قوة باه و زیادتی اشتها و ضعف معده
و گرده سنبل الطیب قرفه قرنفل دارچینی قاقله کبار افیون تخم کرفس
زیره کرمانی در سرکه پرورده و بریان کنند مصطکی تتماج خشک عود
فلفل باسه وزن عسل سرشته هر روز دو مثقال تناول نمایند **صفت معجون دیگر**
جهت قوة باه و خفقان و قوة معده و وحشت و سایر امراض سودائی نافع و مجرب است
آمله هلیله کابلی بادرنجبویه قرنفل تخم فوفل تخم کدو شیرین یاقوت سرخ
مروارید بسد کهربا مشک عنبر بروغن پسته چرب کنند و بشربت سیب
سرشته از یکمثقال و نیم تا دو مثقال تناول نمایند **صفت معجون دیگر** بواسطهٔ
تقویت قوة باه و قوة دل و اشتها و بجهت امراض بلغمی و سودائی و صداع و ضعف دماغ
و ضعف جگر و جنون و ضعف گرده و ضعف بدن و نسیان و وسواس و سل و سعال ایم
و دق و وجع پهلو و درد پشت و درد معده و درد جگر و درد سپرز و یرقان و دامیل و فتیحر
جنطیانا قردمانا نارمشک بیخ پنج انگشت حب الغار زراوند طویل انیسون
جند بیدستر حب البان سلیخه مر صاف اکتر ترکی درونج عقربی زرنباد
تخم کرفس زعفران دارچینی لک مغسول حب بقوطرب تربد سفید

عود جوزبوا قرنفل ریوند قاقله کبار اشنه بسباسه سنبل الطیب

گل سرخ سعد حب الفلفل هلیله سیاه پوست هلیله کابلی امله مقشر تخم ترب

تخم باذنجان تخم کندنا زرنباد شیطرج بادرنجبویه افسنتین حلبه رازیانه

حلاوه کرده بروغن بادام چرب نماید و بوزن برابر اجزا عسل برشسته و سرشته

در میان جو گذاشته بعد از آن استعمال فرماید خوراک از دو مثقال تا چهار مثقال تناول

نماید **صفت معجون دیگر** بجهة تقویت باه دارچینی زنجبیل خصیة الثعلب شقاقل

بهمن سرخ بهمن سفید بوزیدان خارخسک خولنجان تخم پیاز

تخم جزر تخم شلغم انجره تخم لبوب مغز حب الصنوبر اسقنقور مغز فندق

تودری سرخ تودری زرد قضیب الثور بیضه گنجشک مغز گنجشک تخم ترب

لسان العصافیر نارجیل کنجد سفید حب الرشاد آب نبات عسل در برابر اجزا

برشسته و معجون سازند و میل نمایند **صفت معجون دیگر** در قوت جماع دارد سه قیراط از آن

عصارا هر صباح در شیر گاو بقدر نصف رطل حل کرده با دو وقیه زنجبیل بخورد

صفت معجون دیگر در این باب نفع عظیم دارد دل و دماغ و جگر را قوة دهد و نشاط

هر چه تمامتر آورد و قوة باه و قوة معده دهد و اورام معده و اورام جگر و اورام سپرز را تحلیل

دهد و تشنج و استرخا و فالج و لقوه و سبات و غشی بشکند و اوجاع مفاصل و اوجاع سپرز و

اوجاع جگر و ضعف معده و استسقا را نافع باشد و دفع هر سم کند عنبر اشهب

مشک

مشک جند روغن بلسان روغن بادام شیرین روغن حب البان گل سرخ

سعد کوفی قرنفل سنبل الطیب اسارون قرفه زرنب زعفران جوزبوا

بسباسه قاقله کبار قاقله صغار آمله مقشر عود هندی دارچینی اذخر

طباشیر پوست اترج کبابه چینی اکر ترکی تخم بادرنجبویه تخم فرنجمشک تخم گشنیز

تخم بالنگو تخم خرفه کشنیز کهربا بسد ابریشم مقرض درونج عقربی گاوزبان

سلیخه مهدی بهمنین فلفل سفید فلفل سیاه دارفلفل اشنه کشنیز خشک دواء

تخم کاسنی مغز خیارین تخم جزر تخم خرفه سلیخه جدوار خطائی موی مانی

صندل سفید سکبینج جاوشیر میعه سایله اشق افسنتین انیسون عود بلسان

بیخ سوسن خولنجان قصب الذریره دارشیشعان زنجبیل تخم کرفس گل حلبه

فرنجمشک حب الغار زراوند طویل خیطیا بارزد رومی زراوند مدحرج هلیله سیاه

مورخ پوست هلیله کابلی پوست بیرون پسته پوست بلیله شیطرج هندی قنطوریون

قنطریون ریوند چینی سیاه دانه زیره کرمانی در سرکه پرورده اقحوان کرمازج

افتیمون بسفایج تربد سفید فطراسالیون انغوره سفید سیسالیون نمک هندی

کرویا صعتر حماما لک مقشی غاریقون دوقو بارتنگ حب النیل کندر

مغز نارجیل مغز چلغوزه مغز بادام مصطکی طباشیر بوزیدان ورق طلا

ورق نقره شربت فواکه با دو برابر و نیم ادویه عسل کف گرفته معجون سازند جوارشی

که بجهت تقویت باه و ضعف دل و اشتهای نقرات سنبل خولنجان
۶م ۶م
دارچینی زرنب قرنفل فلفل کرد قاقله کبار قاقله صغار تخم هلیون
۵م ۵م ۵م ۴م ۵م ۲م ۵م ۵م
کبابه چینی جوز هندی زنجبیل تودری سرخ تودری سفید جوز بوا
۱۰م ۳م ۳م ۱۰م ۵م ۵م
بهمنین عود قماری مصطکی زعفران تخم جزر تخم شلغم تخم پیاز
۶م ۱۰م ۱۰م ۶م ۲م ۵م ۱۰م
تخم بادرنجبویه فرنجمشک خصی الثعلب شقاقل مصری عاقرقرحا مغز فندق
۵م ۳م ۱۰م ۱۰م ۶م ۶م
راسن مغز فستق قسط تخم ترب تخم انجره لسان العصافیر عنبر اشهب
۲م ۱۰م ۱۰ ۶م ۶م ۳۰م ۵م
مشک ورق طلا ورق نقره پیرمایه شتر اعرابی نبات یک استار یاقوت رمانی
۲م ۶م ۵م ۱م ۱۰م
مغز سر گنجشک خرد اعظم پوست ترنج قضیب الثور روغن بادام با عسل
۳۰م ۱۰م ۷م ۳۰م ۱۰ عدد
کف گرفته فراخور آنکه معجون شود داخل نمایند صفت معجون دیگر که در غایت تقویت

و افزونی منی نقرات مغز نارجیل مغز چلغوزه مغز پسته مغز فندق
۳م ۳م ۳م ۳م
مغز حب السمنه خصی الثعلب جوز بوا بسباسه قرنفل دارچینی هیل
۲م ۲م ۶م ۲م ۲م ۱۰م ۳م
تخم زردک جدوار خطائی مشک تبتی زعفران ورق طلا عنبر اشهب ورق نقره
۱۰ ورق ۱م ۵۰ ورق ۲م ۱م ۱م ۲م
نبات دو وزن اجزا عسل سه وزن ادویه صفت معجون دیگر که مقوی باه و دل
و دماغ و جگر است بگیرد تخم بادیانه تخم جرجیر از هر یک پنج درم کوفته مکرر بیخته
در شیر گاو بر شند هر روز یکمثقال تناول نمایند صفت معجون دیگر که مسمن مطلقست
دل و دماغ را قوت دهد و نفخ را آورد و باه را زیاد کند و مزاج گرم را نافع باشد

بهمن

بهمن سرخ و سفید درونج عقربی از هر یک پنج درم مغز تخم خربزه مغز تخم خیار از هر یک
ده درم صندل سرخ و سفید از هر یک پنج درم پوست ترنج سه درم گاوزبان دو
درم ادویه را کوفته و بیخته مغزها را جدا جدا کوفته بهم بیامیزد و یکمثقال عنبر اشهب
سوده بیامیزد و پس بگیرد شکر خام پنجاه درم در نیم من شیر گاو بجوشانند تا به پنجاه
درم آید صاف کرده عسل شصت درم با آن شیر بقوام آورند و ادویه را با آن سرشته
شربتی یکمثقال تناول نمایند صفت معجون دیگر بجهت تقویت باه بستانند آب پیاز
سفید یکمن عسل یک من با آتش آهسته آهسته بجوشانند تا بقوام آید هر بامداد ده درم
تناول نمایند صفت معجون دیگر که باه را زیاده کند و قوت دل و دماغ و جگر دهد
و منی را غلیظ گرداند سنبل قرفه قرنفل دار فلفل دارچینی قاقله کبار
۱۱۲ از هر یک دو مثقال زیره کرمانی که یک شب در سرکه خیسانیده باشند و خشک نموده
بریان کرده باشند چهار مثقال مصطکی دو مثقال نعناع خشک چهار مثقال
فلفل دو مثقال عود قماری چهار مثقال مشک یکمثقال [illegible] شکر سفید پنج
مثقال ادویه را نازک صلایه کرده با عسل کف گرفته که بسیار بقوام آمده باشد
بر شسته در چینی چرب کرده بطریق حوارش ریزه ریزه کرده تناول نمایند صفت معجون دیگر
بجهت تقویت باه عاقرقرحا فلفل سفید از هر یک دو درم شقاقل تخم زردک خرفه
زنجبیل از هر یک چهار مثقال کوفته و بیخته عسل کف گرفته دو برابر اجزا مجموع را با عسل

برشته بترتیب شش از غذا دو مثقال تناول نمایند **صفت معجون دوال شک** که بجهت
قوت باه نافع است خرخیک را خشک نموده بباید و در آب خنک نقوع کند
و بیخروز که از آن آب خورده باشد و خشک شود بار دیگر بباید پنج مثقال از آن دو
مثقال زنجبیل و دو مثقال عاقرقرحا و یکمثقال شکر ادویه را کوفته و بیخته باهم
بیامیزد و بعسل کف گرفته بقوام آورد و برشته شربتی دو مثقال تناول نمایند
صفت معجون دیگر بواسطه کسی که رجولیت او برطرف شده باشد سود دهد و
منی را زیاده کند بستانند تخم تره تخم بیار تخم شلجم تخم خشخاش تخم جرجیر تخم جزر
تخم انجره خصیة الثعلب از هر یک یکمثقال و نیم ناف سقنقور علک البطم بصل الفار
هر یک یکمثقال کوفته و بیخته عسل شیرین کف گرفته برابر مجموع ادویه بر آن برشته
هر بامداد دو مثقال تناول نمایند **صفت معجون دیگر** بجهت قوت باه از مجربات شیخ
ابو علی سینا است عود هندی زعفران جوزبوا قرنفل دارچینی خار خسک
ساذج هندی سنبل هندی پوست ترنج بیخ کبره خربق سیاه قند ادویه را
کوفته و بیخته باهم بیامیزد عسل کف گرفته برابر مجموع اجزا بقوام آورده برشته در شیشه
در ظرف چینی نگاه دارند و شربتی یکمثقال تناول نمایند **صفت معجون دیگر** بجهت تقویت
باه بو فرا جهار کرم بد نظیرات دل و دماغ و جگر را قوه دهد بگیرد آب سیب شیرین
دو من و نبات مصری دو من باهم بجوشانند که بقوام آید و بگذارد که سرد شود یکمثقال

عنبر اشهب

عنبر اشهب در آن میان کنند و بامداد ده درم تناول نمایند **صفت معجون دیگر**
در قوت باه دهد و منی افزاید و قوت جماع دهد و قضیب را سخت کند جوزبوا
مثقال مصری هر کدام سه درم زنجبیل بهمن سفید تخم ملون هر یک دو درم
دارچینی قرفه هر یک یکدرم کوفته و بیخته بروغن گاو چرب کنند و شکر برابر
مجموع بگدازند و کف بگیرند و برشته شربتی دو درم نافع بود **صفت معجون لبوب**
در قوت باه بیفزاید و منی زیاده کند مغز بادام مغز فندق مغز پسته جوز هندی
حب الصنوبر حب الزلم حب الخضرا هر یک پنج درم زنجبیل دارفلفل بادرنگ
هر یک پنج درم و میباید قند برابر مجموع بجوشانند و بقوام آورند و ادویه را با آن
برشته از دو مثقال زیاده نباید خورد **صفت معجون دیگر** که در این باب دخل عظیم
دارد بگیرد سنبل الطیب دبادیه جوزبوا قرنفل دارچینی از هر کدام پنج درم
کنجد سفید کرده پنجاه درم جدا جدا کوفته و بیخته بهم بیامیزند و کنجد پنج درم در روغن گاو
حل کنند و عسل را برابر مجموع برشته شربتی دو مثقال پیش از غذا تناول نمایند
صفت معجون دیگر که تقویت باه کند و دماغ و جگر را نافع است درونج عقرب
زرنباد از هر یک دو درم ساذج هندی قاقله قرنفل از هر یک سه درم زنجبیل
دارفلفل از هر یک یکدرم شکر پنج درم ادویه را کوفته و بیخته عسل کف گرفته برابر مجموع
بقوام آورند شربتی یکمثقال از عقب آن صد درم شراب ریحانی تناول نمایند

صفت معجون لبوب دیگر که ذکر را سخت کند وقوت جماع دهد وآب منی بیفزاید
جوز هندی مغز بادام شیرین مغز جلغوزه حب الزلم حب الخضرا پسته
کنجد مقشر شقاقل قاقله کبار حب القلقل بهمن سرخ وسفید از هر یک سه درم
ادویه را کوفته وبیخته ومغزها را جدا جدا بکوبند وبا هم بیامیزند وشکر را برابر مجموع
بقوام آورده بسرشند شربتی دو درم تناول نمایند صفت جوارش در تقویت باه
وآب منی بیفزاید سنبل قرفه قرنفل دارچینی قاقله کبار هر یک دو مثقال
انیسون تخم کرفس زیره کرمانی که در سرکه پرورده کرده چهار مثقال عود هندی جوزبوا
فلفل سفید هر یک دو مثقال شکر ده مثقال مشک دو دانگ ونیم ادویه را کوفته وبیخته
قند را برابر مجموع بقوام آورند ادویه را با آن بیامیزند ودر طبقی ریزند تا خشک شود
هر بامداد سه مثقال میل نمایند صفت جوارش دیگر در تقویت باه کند جوزبوا بسباسه
لسان العصافیر اذخر زنجبیل دارچینی مصطکی عود هندی قاقله دوا له
هر یک سه درم مشک دو دانگ قند برابر مجموع در گلاب حل کنند وبقوام آورده
ادویه را بیامیزند ودر طبقی گذارند تا سرد شود شربتی دو درم تناول نمایند صفت جوارش دیگر
در تقویت باه کند دل ودماغ را نافع است بگیرد سیب شامی چندانکه خواهد پوست باز
کنند وتخم او را بیرون کنند وگلاب چندان بریزند که بر او ایستاده شود پس بجوشانند
تا گلاب کم شود وقند چندانکه کفاف باشد بدان یار کنند وبجوشانند تا منعقد شود

واز آتش

واز آتش فرو گیرد وچون سرد شود ادویه را کوفته وبیخته با آن بیامیزد زنجبیل
دو درم زعفران دو درم قرفه دو درم مصطکی دو درم گاوزبان دو درم عود قماری
دو درم بهم بسرشند شربتی یک درم بوقت احتیاج میل کنند صفت جوارش عنبر ۹
که در این باب نفع عظیم دارد قاقله دو درم بسباسه یک درم عنبر یک درم بروغن گل حل کنند
قند برابر مجموع بقوام آورده بسرشند شربتی یکمثقال تناول نمایند صفت جوارش
ذرعونی در تقویت باه نافع است تخم جزر تخم شلجم تخم پیاز تخم ترب ۹
تخم بلیون جلغوزه از هر یک دو درم حب القلقل حب الزلم بوزیدان
بهمن سرخ وسفید لسان العصافیر فلفل سفید از هر یک دو درم روغن جوز هندی
یا روغن گاو آنقدر که ادویه را چرب کند با هم بیامیزند وقند را برابر مجموع بقوام
آورده بسرشند شربتی دو مثقال تناول نمایند صفت جوارش دیگر که قوة باه دهد
ومنی را زیاده کند واشتها آورد شقاقل بهمن دارچینی دار فلفل خولنجان
قرفه زنجبیل از هر یک پنج مثقال بهمن سرخ وسفید مغز فندق خواص تخم حماض تخم
تره تیزک تخم انجره کثیرا تخم کلم مغز تخم خربزه تخم بلیون تخم پیاز تخم شلجم
تخم کرفس از هر یک سه مثقال ترنجبین سفید را یک روز در شیر تازه دوشیده بخیسانند
وروز دیگر دست مالیده صاف نمایند وبآتش نرم بجوشانند تا بقوام آید بعد از آنکه
اجزا را نرم حلاله کرده از حریر گذرانیده باشند کم کم در ترنجبین مذکور ریخته برهم زنند

که خوب برشته شود هر روز سه مثقال را با شیر گاو تازه دوشیده تناول نمایند

صفت جوارش دیگر که قوة معده دهد و اشتها آورد و تقویت بسیار در جماع کند

قرنفل جوزبوا بسباسه لسان العصافیر پنج اوقیه زنجبیل دارچینی مصطکی

عود هندی زعفران از هر یک دو مثقال قاقله کبار کندر از هر یک یک مثقال

اشنه سه مثقال شکر دو دانگ قند دو مثقال گلاب ده مثقال قند را در گلاب

حل نمایند و در عسل کف گرفته بقوام آورند بدستور ادویه را ابر شتند و در سینی پهن نموده

ریزه ریزه نمایند و استعمال کنند **صفت معجون دیگر** از نسخه شیخ ابوعلی بگیرند تخم هلیون

شقاقل مصری ناف سقنقور بهمن سرخ و سفید از هر یک بیجدرم لسان العصافیر

بیجدرم زنجبیل تخم شلجم تخم پیاز تخم ترب خولنجان جوزبوا دارچینی

دارفلفل بوزیدان بیاز عنصل بریان کرده انجره از هر یک سه درم ادویه را کوفته

و بیخته و با قند برابر مجموع بقوام آورده قند را ابر شتند شربتی دو درم تناول نمایند

صفت معاجین مخصوصه بجهة تقویت باه از مجربات میرمحمد زمان است نفع عظیم

و خواص بسیار دارد عاقرقرحا تخم انجره فلفل از هر یک چهار مثقال دارچینی

شقاقل تخم تره تیزک خولنجان زنجبیل از هر یک بیست مثقال حلتیت یک مثقال

مجموع را نرم صلایه کرده با عسل کف گرفته ابر شتند و هر روز دو مثقال میل نمایند

صفت معجون دیگر که از مجربات میرمحمد زمان تنکابنی است و در تقویت باه بی نظیر است

نخود سیاه را

نخود سیاه را در آب تره تیزک بخیسانند تا آب را جذب کنند و بزرگ شود بعد از آن

خشک کنند و در روغن گاو تازه بجوش نند پس هفت مثقال از آن بگیرند و از تخم

زردک و حب الصنوبر کبار هر یک سه مثقال دارچینی قرفه قرنفل مصطکی از

هر یک پنج مثقال مجموع را نرم صلایه کرده با عسل کف گرفته ابر شتند هر روز دو مثقال را

با شیر گاو تازه دوشیده میل نمایند **صفت معجون دیگر** که بجهة قوة باه عدیل ندارد

و جهة کسی که در قطع رجولیت ایشان شده باشد بسیار نافع است و از مجربات

میرمحمد زمان نموده شقاقل چندبیدستر قوفی تخم شلجم تخم گل سرخ تخم پیاز سفید

تخم خشخاش سفید تخم تره تیزک تخم زردک تخم انجره خصیة الثعلب از هر یک

دو مثقال و نیم ناف سقنقور علک البطم قطاطرون پیاز عنصل از هر یک یک مثقال

مغز کنجشک مغز خروس بچه سه مثقال خصیه خروس بچه یک مثقال مغز سر نره خر دو از

پنج مثقال قند یک مثقال و نیم علک البطم و قند را در پنج مثقال عسل حل کنند و مغزها را

مخلوط نمایند و ادویه را نرم صلایه نموده مجموع را باهم بیامیزند و با عسل کف گرفته در آن

ادویه ابر شتند چهل روز که بگذرد استعمال نمایند خوردن آن از یک دو مثقال تا نیم

مثقال **صفت معجون دیگر** بجهة زیاده نمودن باه و سخت گردانیدن قضیب و قوة جماع

جوزبوا تخم شلجم دارفلفل قاقله کبار تخم تره تیزک قرنفل خولنجان تخم پیاز

تخم گل سرخ تخم گندنا جند زنجبیل بسباسه از هر یک چهار مثقال مجموع را

نرم صلایه کرده با عسل کف گرفته برشته هر روز دو مثقال را با شیر گاو تازه دوشیده
میل نمایند **صفت معجون دیگر** که باه را زیاده کند و منی را غلیظ گرداند مغز بادام چهل
مثقال مغز پسته سی مثقال زنجبیل بهمن سفید دارفلفل جوزبوا دارچینی ادویه را
نازک صلایه کرده از دوا الکمه زنند و بعد از آن با روغن پسته چرب کنند
و با مثل وزن ادویه عسل کف گرفته برشته هر روز دو مثقال را با آب گرم میل نمایند
صفت معجون دیگر که باه را زیاد کند و منی را غلیظ گرداند و نعوظ آورد و قوه بسیار
دهد در جماع مغز بادام شیرین مغز فندق مغز بادام چهل مغز حب الصنوبر حب الزلم
حب الخضرا هر یک چهار مثقال زنجبیل دارفلفل دارشکشه هر یک یکمثقال
ادویه را نرم صلایه کرده طبرزد بقدر آنچه معجون توان نمود در آتش بقوام آورده
ادویه را با آن برشته هر روز وقت صبح مقدار دو مثقال را ناشتا میل نمایند **صفت
معجون دیگر** هر صباح یکدرم بهمن سوده را با شراب سیب خوردن در این باب نفع
عظیم دارد **صفت معجون دیگر** عود یکدرم سنبل دو دانگ یکدانگ سعد یکمثقال با قند
یا انگبین معجون کرده میل نمایند کمر و پشت را قوت داده قضیب را سخت کند و منی افزاید
صفت معجون دیگر تخم شلجم را کوفته با عسل میل نمایند نافع است قوه باه دهد **آمدیم**
به میخانه تعریف خواص شرابها ساغر عیار مخموران بزم بیخودی لبریزست طاکرداد
صفت شراب دمیقراطیس بیخ سوسن آسمانجونی تخم رازیانه قاقله از هر یک

بلوم

یکدرم سلیخه چهار درم کوبیده از دوا الکمه زنند و در پانصد مثقال شراب کهنه ریخته سر ظرف را
در گل گیرند بعد از چهل روز خواه پیش از غذا و خواه بعد از غذا میل نمایند نافع بود و قوت
جگر و قوت جماع دهد و منی بیفزاید **صفت شراب ریحانی** که مقوی باه است و دل و
دماغ و جگر و مثانه و سپرز را نافع است ضعف دل و معده و استسقا و نفخ شکم و درد
کمر و مفاصل و نقرس و قولنج را نفع کند و هضم طعام کند و دهن را خوشبو کند و بوی شراب
ظاهر نشود **اما طریق ساختن آنست** که بگیرند خم نو بعوض پیه موم که اخته را درو مالند
و سه روز هر روز عود و صندل بسوزانند و خم را سرنگون دارند تا بوی عود و صندل
بمیان او در رود و خوشبو کند بعد از آن شیره انگور را در خم ریخته اجزای جنسه تفصیل آن
شده قرنفل هیل دارچینی مصطکی قاقله شکر طبرزد ده من تبریز بسباسه
عود قماری جوزبوا اجزا را با قند در کیسه کتان کرده در میان خم اندازند و چوب بید
تازه چیده را شق کنند و هر روز یکمرتبه با آن چوب خم را الت کنند و اگر روزی دو مرتبه
لت کنند بهتر خواهد بود تا چهل روز با این طریق عمل نمایند بعد از چهل روز شراب را خوب صاف
کنند آنقدر که تربیت دماغ کند و کیفیت او ظاهر شود میل نمایند **صفت شراب مغول**
که جهت قوه باه و دل و جگر نافع است **اما طریق ساختن** آنست که بگیرد ده من تبریز انگور را
و مناصفه آن آب داخل نمایند و بجوشانند تا آب بسوزد و شیره انگور بماند و شیره را
در شیشه کرده و سر شیشه را بموم و پیه محکم کنند و بعد از چهل روز سر شیشه را باز کرده هرگاه

خواهند آنقدر میل نمایند که اثر کیفیت آن ظاهر شود **صفت شرابی** که گرده را گرم کند و
قوت عظیم دهد و قضیب را سخت گرداند و شهوت را زیاده کند بگیرد راسن یکمن ر
پاره پاره کنند و بیست روز در آب نمک بخیسانند و هر پنج روز آب نمک را تازه
کنند بعد از بیست روز پاک بشویند و در آب صاف بجوشانند تا آب کم شود و جوهر را
گرفته ترنجبین نیم من اضافه کنند و بقوام آورند و هر بامداد ده درم تناول نماید **شراب**
شقایق که درین باب نفع عظیم دارد و از مجربات افلاطون خم نشین عالم امکان
پیر مجهر زمان است که رنگ و عطر زر در پرده افروخته حسن تجربه لایت او بود و بوی
گل ساغر سایه میخانه مسیحای نفس عیش پرور او اگر گیاه را نام برد رنگ خاصیت بهار غیرت
می یافت و اگر بکاه آشنای نقش شناسی میکرد از حکمت جالینوس را ایاس حیات
چون همنشین ادراک زبان دانش لب لعلگون بحرف خاطر می گشود و اشاره ابروی
وقتش عقل را راه آگاهی مینمود و ذکر شرح آن بلطایف حلف سلسله یادگار او است
همیشه همراز رقم این مجربات یادآوری نیست اقران این حرفه کردید **آماطریق**
ساختن اینست که بگیرد شقایق تر تازه و پاک کرده یکمن زاد و یک سنگین کنند
آنقدر بجوشانند که جوهر را شود عسل نیم من اضافه کرده بقوام آورند چون از آتش فرود
آرند این ادویه را زعفران مصطکی عنبر اشهب مشک خالص از هر یک یکدرم کوفته
و بیخته با هم بیامیزند و هر بامداد ده مثقال تناول نمایند **صفت شراب مشک**

که مزاجها

که مزاجهای سرد را نافع است و مجامعت را یاری کند دل و معده را قوت دهد بستانند
عسل یکمن و شراب انگور صاف دو من بجوشانند تا بقوام آید چون از آتش فرود گیرند
زعفران مصطکی مشک سوده بهم بیامیزند و هر بامداد ده درم میل نمایند **صفت شراب**
دیگر که درین باب نفع عظیم دارد بستانند شراب انگور سه من عسل یکمن در پاتیل کرده
بجوشانند و کف بگیرند و چون نزدیک بقوام آید این ادویه را کوفته و بیخته در وی اندازند
زنجبیل قاقله جوزبوا دارچینی قرنفل از هر یک یکدرم مشک عنبر اشهب عود
زعفران از هر یک دو درم چون سرد شود در ظرفی کرده هر بامداد سه درم تناول نمایند دل و
دماغ و جگر و گرده را نفع عظیم دهد و آب منی را افزوده قضیب را بسیار سخت کند و هر چند
جماع کند فرو ننشیند و بیشتر نعوظ شود که محتاج بعلاج باشد و هر چند جماع کند فترت
نداشته باشد خواص و فواید این شراب از حد بیرون است **شراب دیگر** آب چغندر
و آب مارچوبه و شیر گاو تازه دوشیده مساوی یکدیگر بگیرند و تخم تره تیزک و تخم شلغم
از هر یک کفی بگیرند و نرم صلایه نمایند و در شیر و آبهای مذکور بریزند و نرم نرم آتش کنند
و بجوشانند پس صاف نموده هر روز ده مثقال از آن نیم گرم بنوشند **صفت شرابی** که
منسوب بجالینوس است و در امر مذکور بتجربه رسیده بگیرند شیر گاو تازه دوشیده
که با و هیچ رو نخورده باشد و نود مثقال عسل و چهل و پنج مثقال روغن گاو داخل کرده مجموع را
بجوشانند و در وقت جوشانیدن آرد نخود سیاه کم کم بریزند و بر هم زنند تا بسیار غلیظ

شود و هر روز بقدر کردکانی تناول نمایند و سه روز جماع نکنند و در عوض سه روز هر روز میل
نمایند اثر عظیم ملاحظه کنند **صفت شراب دیگر** کمره خروس را در فصل بهار روغنش را
با نمک پر کنند و در سایه بگذارند تا خشک شود و مجموع گوشت و استخوان او را بسیار
نرم صلایه نمایند و در شیشه بگذارند و در وقت حاجت با شیر تازه دوشیده بیاشامند
صفت شراب انگوری باه را زیاده کند و نشاط آورد و قضیب را محکم کرداند باید
لعل رنگ باشد و بزرین مایل و بواسطه مباشرت کهنه که لب شیرین باشد بهتر خواهد بود
چون شراب باعتدال خورد طعام زود هضم شود و تن را فربه و قوی کرداند و اعضای رئیسه را
قوت دهد و نشاط آورد و خون را صاف کند و قوت جماع دهد و منی را غلیظ و زیاده
کرداند باین طریق شراب خوردن هیچ مضرت ندارد و رنگ را صاف کند و حرارت
غریزی را فرو ریزد و روشنی چشم را زیاده کند تشنج و عرق النسا و سرسام و نقرس
و ذات الجنب را نافع باشد و مزاج اصلیرا باعتدال نگاه دارد و تن را از مواد فاسده
پاک کند و این وقتی باشد که بحکمت خورده باشد و نگذارد که این امراض در تن بهم رسد
و باندازه که حکما تعیین کرده اند باید که خورده شود چون بسیار خورده شود فضل را زایل
کند و زبان را گران کند و خفقان و درد شکم و تشنج و مفاصل و نقرس و ترسیدن و پیدا
در خواب و کابوسها و خیالهای فاسده پیدا کند شراب بسیار که از معده نگذرد
و در معده بماند و فاسد گرداند و ترش شود و ضعف دل و دماغ و جگر و معده و لرزه

گرداند

سرور دست و یا بهم رسد ضعف تمام در جماع و رعشه اندام بهم رسد و چون در شرب
می مجتهد زمان عشرت نوازی پیش نماز نشده بر ستاق خمخانه پاکبازی منزل را
قاضی رسالهٔ در آداب و اجناس شراب شیرازی وغیره نوشته اند قلم سیاه را
لای روش کمتر زبان درازی نموده محضر ان این باده بقدر حوصله رجوع بان کرده
راقم این حروف مرتفق قلم شانخود را آلوده دامان این امر ننمایند **صفت سفوف باهی**
که در صف آرائی میدان ضعیف روباه فراجان بشه افتاد که را شیر فراخ زیر
دستی نماید بگیرند پیاز عنصل شور نمایند بوزیدان شاهدانه لسان العصافیر
هر یک سه مثقال شقاقل یکمثقال انیسون خشخاش تخم پیاز تخم تره تیزک
الخرمه از هر یک دو مثقال مجموع را نرم صلایه نموده بیکدیگر بیامیزند و هر روز دو مثقال ازان
میل نمایند و از عقب آن شیر گاو تازه دوشیده پیالهٔ بیاشامند **صفت سفوف دیگر**
که قوت باه کند لسان العصافیر تخم تره تیزک تخم شلغم از هر یک مساوی بهم بگیرند و
نرم صلایه نموده یکمثقال را با شیر گاو تازه دوشیده بنوشند **صفت سفوف دیگر**
قضیب گاو کوهی را خشک کنند و آب نیند و با شیر بخورند و اگر بزر زرده تخم باشیده بخورند
و شیر را از عقب آن قوت بیشتر و نفع بهتر خواهد بود **صفت سفوف دیگر** مغز مایهٔ فیل را
با شقاقل و نبات کوفته از حریر بگذرانند و میل نمایند و پیالهٔ کلاب از عقب آن
بخورند قوت عظیم بهم رسد **صفت سفوف دیگر** خصیهٔ الثعلب را با مایهٔ شتر را به حلوا مه

کرده پیش از جماع به یک ساعت بخورد و از عقب آن یک پیاله آب که در آن نخود سیاه
در و خیسانیده باشند بخورد نفع عظیم بخشد و مکرر بتجربه رسیده است نخبهٔ
هشتم در پیچش و اسهال که از بلغم یا سودا یا صفرا یا خون باشد پیچش که از خون
و بلغم باشد از فرمودهٔ مقرب بارگاه خدا است حکیم الحکمای اقلیم ربع زمین
میرزا محمد حسین ریشهٔ خطمی دو مثقال لعاب بگیرند با تخم بارتنگ شسته دو
مثقال صمغ عربی نیم مثقال نشاسته نیم مثقال با یک مثقال روغن گل سرخ
غذایش برنج و روغن بادام طریق دیگر عنب الثعلب عرق کاسنی روغن کدو
عنب الثعلب را با روغن کدو شب بخیسانند و صبح چندان بجوشانند که یک پیالهٔ
آن بماند روغن کدو را داخل نموده بخورند این از مجربات نوباوهٔ گلستان
حکمت آرایی گلدستهٔ بوستان صحت نمایی تازه بهار بخت جوان میرزا محمد مومن
بن میرزا محمد زمان است صفت سفوف از مجربات میرزا محمد مومن که بواسطهٔ
اسهال بلغمی نافع باشد کندر گلنار نانخواه دانهٔ انگور سفوف کرده با دو مثقال
رب به بخورند طریق دیگر لعاب بهدانه بزرقطونا ریشهٔ خطمی آب عنب الثعلب
کشنیز خشک تخم بارتنگ و اگر خون بسیار باشد اجزای مذکور را در آب
بارتنگ خیسانند و بنوشند و این از کل تجربه بوستان میرزا مومن است اما
در بستن اسهال ملاحظهٔ بسیار باید نمود که مبادا سده در معده باشد که در آن وقت

موجب خطرات

موجب خطرات است اول از تخمهای مقررات باید داد و اگر در مرتبهٔ اول
و دوم آمد معده پاک باشد میباید چیزی که قابض باشد بخورد که هم تقویت
معده و هم تقویت اعضای رئیسه نماید و الا اگر سده در معده باشد مسهل هم
خورد که چند دست اطلاق کند چون معده پاک شود خود بخود بسته شود تا در معده
ضعف و بهم نرسد اسهال بهم نمیرسد و اگر تخمها در اول نباید خورد فلوس خیار
چنبر داخل لعابها کرده بخورد طریق دیگر این غنچه نسیم از طراوت آن باغست
رازیانه را جوشانیده و اندکی قند داخل کرده بنوشند بواسطهٔ اشتهای که
طبع بلغمی و رطوبت داشته باشد نافع است و اگر بجای آب با گلاب جوشانند
بهتر خواهد بود طریق دیگر از مجربات شرف سلسلهٔ طبع مشکل کشا مرحوم میرزا
باقر خلف حکیم شاه است تخم بالنگو را با اندکی قند و گلاب بجوشانند و اگر نبات
باشد بهتر خواهد بود و بعد از آن یک دو پیاله بطریق قهوه گرما گرم بخورند نفع
عظیم بجهت پیچش و اسهال دارد نوع دیگر یک رطل شیر گاو که تازه دوشیده باشند
آهن را مکرر سرخ کرده در میان شیر کشند که روغنش را خوب جذب کند بعد از آن
شیر مذکور را بنوشند نفع کلی در این باب دهد اگر خلط فاسدی در معده باشد
دفع میکند و اگر معده پاک بوده باشد نفع میکند و این بغایت مجرب است نوع
دیگر تخم مرغ را نیم برشت کرده اندکی از تخم شبت را املایه نموده بر روی آن باشند

میل نمایند بواسطه زحیر خون و بلغم مجرب است **نوع دیگر** شرف بانواع علم تقویت
حال دردمندان حکیم محمد شریف تجربه نموده خشخاش اکوفته با برنج برشته با
شیر نموده میل نمایند زحیر و اسهال را به بندد و در هنگام خوردن غذا و میان
غذا آب میل نمایند چون غذا شروع در هضم نماید دو ساعت که برو بگذرد آب
میل نماید **نوع دیگر** جوارش سماق که اسهال را باز دارد و مخصوص اسهال صفراوی
باشد سماق ده درم دانه مورد پنجدرم انار دانه شیرین سه درم و ترش سه درم
صمغ عربی سه درم گلنار فارسی سه درم بکوبند و بگلاب بسرشند **سفوف جل**
قابض اسهال و قی و ضعف معده را بسیار مفید بود برسیده دراس داخل
خمر کرده بجوشانند چنانچه مهرا شود پس صاف کنند و با کمین قند بقوام آورند
زنجبیل چهار درم فلفل چهار درم دارفلفل چهار درم تخم کرفس یکدرم نانخواه
یکدرم زعفران ده درم نرم بکوبند و با هم بیامیزند شربتی یک مثقال میل نمایند
نوع دیگر طباشیر و زرنباد را حلاجه کرده بازرده تخم نیم برشت میل نمایند
اسهالی که از خون و غیر آن باشد نفع دهد **نوع دیگر** برنج نا شسته را اجلا و کرده
با ماست گاو تازه که نمک داشته باشد میل نمایند **نوع دیگر** اگر از سرما اسهال و پیچ
کرده باشد باید که تخم را شکسته سفیده او را دور اندازد و زرده او را در جای
بگذارند و زیر جامه خود را کنده سوراخ مقعد را بسفیدی بارون زرده نگاه دارد که

مقعد صاحب کوفت زرده تخم را بخود کشد نفع عظیم بخشد **نوع دیگر** سنگ خام
بسیار گرم کرده نمدی بالای سنگ اندازند صاحب کوفت مقعد خود را بالای
سنگ گرم گذارده انقدر بنشیند که عرق کند بحثی که از سرما باشد البته نافع
باشد **نخچه بهم** در استمساک منی و خواص جماع که قوة جماع دهد و قضیب را
سخت کند چون در دهان نگاه دارند نعوظ بحال خود باشد هر گاه نعوظ آزار کند
حب را از دهان بیرون کنند **صفت حب علک** و طریق ساختن آن نست برگیرند
بلادر رسیده اعلا را و نغز کنند و دانه اش را دور اندازند و پوست او را مکرر
بشویند و بعد از انکه پوست را نرم کوفته باشند ده مثقال از آن را در دیگ سفالین
کنند و روغن حبة الخضرا بر بالای آن بریزند آنقدر که او را بپوشد و بیست و
یکدرم کندر رومی سوده بر سر آن اضافه نمایند و باتش آهسته آهسته بجوشانند
چندانکه منعقد شود آنگاه هر یک وقیه از آن را نیم دانگ محموده ازرق داخل
کرده بر هم زنند تا با او داخل شود بعد از آن بگذ و جوش داده تا انقباد او
تمام شود آنگاه در ظرف شیشه نگاه داشته هر گاه اراده جماع کنند برابر نیم
باقلا را حب کرده در دهان نگاه دارند ما دام که آن علک در دهان باشد نعوظ
بحال خود باشد و تحریص بر جماع کند و هر گاه نعوظ آزار کند علک را از دهان برون
آرند اگر کسی بر و مرطوب مزاج باشد باید که علک را بخاید و اگر آب علک را

هم فرو برد بهتر خواهد بود واین از مجربات واز اسرار و دردمندان بستر غم را
مایه صحت وبهبود حکیم عماد الدین محمود است در خاصیت بی نظیر است
صفت حب دیگر بستانند گل سرخ صندل سرخ صندل سفید سعد سلیخه
از هر یک دو درم سنبل قرنفل جوزبوا پوست ترنج از هر یک چهار درم
عود قماری دو درم دواله پنج درم مشک دو درم مصطکی دو درم کوفته وبیخته بآب
برگ ترنج سرشند وحبها سازند هر حب بقدر نخودی بوده باشد در هنگام جماع
در دهن گیرند انزال بسیار دیر شود ودهن را خوشبو کند ولذت عظیم در جماع
دهد صفت حب دیگر از گل تجربه گلشن آرای حکیم بهار است که قوت جماع
دهد وانزال دیر شود ودهن را خوشبو کند قاقله جوزبوا قرنفل دارچینی
از هر یک سه درم فوفل گل سرخ از هر یک دو درم صندل سفید مشک از
هر یک یک دانگ ونیم کوفته وبیخته بگلاب سرشند وحبها سازند چون خشک
شود در هنگام جماع در دهن گیرد داروی دیگر بجهت سرعت انزال مفید است یعنی
که دیر انزال شود صفت آن زیبق یک جزو براده نقره دو جزو باهم بیامیزند وحب
بسازند ودو روز بگذارند وبعد از آن در خمیر گیرد ونماز شام بخروسی که سفید باشد
بدهد وبامداد او را ذبح کند واو را بیرون آورد وبشوید ودر دهان گیرد در وقت
حاجت پس از دو روز در خمیر گرفته بکبوتر دهند ودر شب روز دوم کبوتر را ذبح کنند

وچیزرا بیرون

وچیز را بیرون آرند ودر وقت مباشرت در دهان گیرند نوع دیگر بگیرد دراج سیاه را
سه روز گرسنه نگاهدارد تا تمام سنجال وی بیرون آید وچیز درون او پاک شود
بعد از آن سه درم ونیم زیبق در حلق او ریزند تا او فرو برد وسه روز دیگر گرسنه
نگاهدارند ودر روز چهارم برنج در شیر تر کرده او را بخورانند چون خورده باشد
وخواهد که سنجال کند اول گلنگه بیرون آید وبعد از آن دراج بمیرد وچون آن
گلنگه در دهان گیرد انزال دیر شود واین هندی است ودر نزد ایشان پیداست
صفت حب معروف بحب گُلنگه که درین باب خواص عظیم واثر بی نهایت
دارد واز مجربات کامل عیار یونان نقل وخرد حکیم اهرات پنج مثقال زیبق را
با سرکه کهنه در هاون خوب بسایند تا حل شود بعد از آن سه مثقال نمک را اضافه
نمایند ودر ظرف آهن کرده آن ظرف را پر از سرکه کهنه کنند وبر آتش بگذارند
وبا دسته هاون برهم زنند وسه مثقال دوی سوخته را نرم ملایم کرده کم کم ریخته
برهم زنند تا مخلوط شود وبعد از آن در میان کرباس ریزند وآنچه در میان
کرباس ماند آنرا جمع کنند وچند بار آب سرد بشویند تا جرمی که داشته باشد خوب
پاک شود پس آن مجموع را یک حب بسازند ومیانش را سوراخ کرده در ریسمان
پنبه بگذرانند ویک شبانه روز در میان آب لیمو اندازند تا مستحکم شود وبعد از آن
از آب لیمو بیرون آورده در میان روغن تا توله بجوشانند هر گاه اراده جماع

کنند حب را در دهان نگه دارند چون لعوط آزارد هر حب را از دهان بیرون آورند
این بهتر از همه جهات صفت دیگر از مجربات در علم دانش ماهر و در تجربه ذوفنون
یا بر حکیم مجرب با قرابت ملک رومی یک درم مشک یک درم قاقله یک درم قرنفل یک درم
زنجبیل پرورده را خوب نیک شکرینه یا شیره خوب بیرون آید ادویه را با این شیره
حبها کرده در دهن نگه دارند صفت … دیگر که چون در دهن نگاه دارند نفع
کلی دهد اگر بر ذکر مالند لذت عظیم از طرفین یابند از مجربات آصف صفات خواص
دارای حکیم سلمان است عاقرقرحا … دارچینی تازه اگر کبابه در روی زیاده کنند
بهتر خواهد بود ادویه کوفته صمغ عربی را در گلاب خیسانیده و ادویه را باهم سرشته
و حبها سازند در هنگام جماع در دهان گیرند صفت حب دیگر کبابه را بکوبند و حب
… در دهن گیرند و لعاب او را فرو برند نخبه دهم در ادویه مخصوص زنان
و هنگامه گرم کن صحبت مردان است و فرج ایشان را گرم و تنگ و رطوبت را زایل
کند و بالطریق غنچه سازد که بمرتبه بکارت رسد در صفت فرزجه که تر را هم از حقنه بر یهر
موضع مخصوص میکرداند قرنفل مازو گلنار … بیکدیگر … و شیاف کنند
وزن بخود برگیرد نوع دیگر از برای زنانی که فرج او … و بوسته رطوبت داشته
باشد بگیرد عاقرقرحا کبابه سنبل خون سیاوشان مازو کف … کوکب
دانه فلفل زنجبیل دارچینی مشک با یکدیگر در شراب کهنه بجوشانند و شیاف کنند

وزن بخود

وزن بخود برگیرد فرج او را گرم و تنگ و خشک کند نوع دیگر استخوان خروس
سیاه را با ثفل او چوب تاک بسوزد و با پارچه موم سرشته استعمال نماید اعاده بکارت
نماید نوع دیگر بگیرد کهربا گلنار مشک و سنبل از هر یک دو دانگ وزن بکوبند
و با … تر کرده به پاره پشم بخود برگیرد فرج را گرم و تنگ و خوشبوی کند و
اگر غالیه اندکی با روغن رازقی داخل کنند بهتر خواهد بود نوع دیگر اگر زن خواهد
خود را به مرتبه بکارت رساند این معالجه نماید عصاره لحیة التیس مازو پاسفته
پوست انار عود هندی پوست ترنج از هر یک سه درم … را ام
در پاره صوف بندد و بجوشانند و صوف را بکار برد چنان … شیره کرده که مرد و
زن هر دو حیران شوند و مرد بر جهت بسیار غالب آمده بکارت او را برد چنان
لذت یابد که دارت از زن تواند برداشت نوع دیگر مازوی پاسفته پوست انار
قرنفل … یکدیگر بکوبند و با شراب کهنه بجوشانند و پاره صوف را با آن تر کنند
وزن بخود برداشته در شیره معلق کرده نوع دیگر مازوی خام تفاح اذخر
از هر یک بگیرد و نرم بکوبند و خرقه پاره را با شراب تر کنند و دارو را با او بر
بیالایند و زن بخود برگیرد فرج او تنگ شود و گرم شود نوع دیگر که فرج را گرم و خوشبوی
کند … سه درم قرنفل یک درم مشک نیم دانگ شراب ده درم دارو را نرم
بکوبند و در شراب افکنند و پارچه کتان را در وی غوطه داده زن بخود برگیرد نوع دیگر

که در این باب نظیر ندارد و بسیار مجرب است شک و زعفران از هر یک اندکی در زر آب
ریحان و قایض افکنده چند بار بجوشانند و کتان پاره در وی افکنده باز او را خشک کنند
و باز در وی افکنند و در وقت حاجت قدری از آن کتان پاره بخود برگیرد و پیش از
یکروز یا یکشب که دفتری رفته او را با زآرد و فرج او را بغایت گرم و خوشبوی کند
نوع دیگر که فرج را گرم و تنگ کند بگیرد شب یمانی و مازوی سفید هم را بکوبند
و با سرکه یا شراب بر شند و زن بخود برگیرد و بعد از آن شربت میل نماید نوع دیگر
بگیرند سداب بسیار مرزنجوش صعتر بری پوست کندر فقاع اذخر گل سرخ
پوست انار ترمس از هر یک دو مثقال مجموع را نرم صلایه کرده با روغن بر شند
قدری از آن به پشم آلوده کرده روز بخود برگیرد و شب برون آورده مرد با او
مباشرت نماید نوع دیگر که رطوبت فرج را برطرف کند پوست درخت صنوبر
زاج سیاه سعد کوفی مجموع را مساوی یکدیگر کوفته نرم صلایه نموده با شراب بجوشانند
و پارچه کتان را با آن آلوده کرده بخود بردارد نوع دیگر که فرج را تنگ کند و رطوبت را
زایل کند مرزنجوش صعتر کندر بسباسه سنبل الطیب دارچینی زهره گاو که
در سایه خشک کرده باشند از هر یک برابر هم و بسیار نرم صلایه نمایند و قدری
از آن با روغن نارین یا روغن بن بر شند و زن بخود برگیرد نوع دیگر
مرداسنگ شراب بپزند و قدری گل سرخ را از هر یکی برابر بهند و با آن ضم کنند

چون زن بخود برگیرد چنان شود که در اول حال که بکر بوده و این
نوع دیگر که چون زن او را بجوشانند و در آب او تا کمر نشیند بدرجه بکارت رسد
اما بقدر یکساعت در آب او تا کمر بنشیند عاقرقرحا عصاره لحیة التیس آب
حرف پنجم دانه مورد یکدرم جمله را بجوشانند و این مجرب است نخبه یازدهم
در آنچه قضیب را سخت تر از اول بعشوق کند روغن و ضماوات چند که در علاج
این فن عادت چنین که از خوردن دوائی احتراز کنند و بمباشرت این روغنها
مصاحب تنها یا ادویه شوند صفت روغنی مجرب بوره ارمنی را در نیم
روغن گاو بجوشانند و در پشت زهار و قضیب مالند نوع دیگر که چون قضیب
زهار را بروسیح نمایند قوت باه را زیاده کند و نعوظ آورد و مثانه و گرده را سخت
و گرم کند عصاره انجره که آن را فراسیون گویند و روغن یاسمین بجوشانند و نیم گرم
در خصیه و زهار بمالند و اگر روغن نرگس هم بود شاید نوع دیگر که نعوظ آورد و ذکر را
قایم کند و لذت جماع دهد زهره کار یکدرم عاقرقرحا یکدرم کوفته و بیخته در روغن
نرگس بجوشانند و در وقت احتیاج در خصیه و قضیب بمالند نوع دیگر که بسیار مجرب است
فرفیون زنجبیل عاقرقرحا از هر یک یکمثقال کوفته و بیخته در روغن یاسمین بجوشانند
در وقت حاجت بمالند نوع دیگر کنجشک نر که هنوز زنده باشد بر پای او را بکشند
و او را بر در آشیان زنبوران بکذارند تا زنبوران او را چندان نیش زنند که

بمیرد پس او را در روغن کاو بجوشانند تا مهرا شود و در وقت احتیاج بر قضیب
بمالند نفع عظیم یابند و این بسیار مجرب است **نوع دیگر** سوسمار را در روغن یاسمین
بجوشانند و در محل احتیاج در ذکر بمالند محکم گرداند **نوع دیگر** که نفع عظیم دارد و
مجرب است دو درم قسط را با چهار درم گوشت سقنقور با هم کوفته و در روغن
زنبق بجوشانند و در وقت احتیاج بر قضیب بمالند **نوع دیگر** پنجاه قطعه کنجشک
نر را بگیرند و مغز سر آنها را بیرون کنند و در روغن یاسمین بجوشانند و او را در
قاروره کنند و در آفتاب نگاهدارند تا مهرا شود و در وقت احتیاج بر قضیب بمالند
نوع دیگر که قضیب را محکم کند و قوت جماع دهد و شهوت انگیزد شاخ کاو و بز کوهی را
بسوزانند فرفیون عاقرقرحا از هر یک یکدرم بهم کوفته و بیخته در شراب حل نموده
در وقت احتیاج بر قضیب ضماد کنند **نوع دیگر** که از مجربات بر مجرب زمان است در تقویت
جماع و افزودن منی و سخت نمودن ذکر بی نظیر است و بهترین دواهاست عاقرقرحا
بسباسه دارفلفل از هر یک یکمثقال نیم قند و فرفیون از هر یک دو مثقال روغن
نرگس و موم سفید هر یک دو مثقال موم و قند را در روغن نرگس حل نموده ادویه را
نرم ساییده مخلوط کنند و از روی آتش بردارند هرگاه اراده جماع کنند گرم کرده
بر قضیب و زهار بمالد **نوع دیگر** فراسیون را در روغن نرگس بجوشانند و بمالد **نوع دیگر**
که انعوظ آورد و منی افزاید روغن خیری و روغن نرگس از هر یک پنج مثقال و از یک

ریاله

شیکرده دارفلفل عاقرقرحا زنجبیل دارچینی از هر یک هفت مثقال و نیم
جندبیدستر سه مثقال و نیم مجموع را صلایه نموده در روغن مذکور ریخته چند جوش داده
روغن را صاف نمایند و هرگاه خواهند بر قضیب و خصیه و آن حوالی بمالند **نوع دیگر**
زهرهٔ کنجشک را مخلوط کنند با روغن زنبق پس بگیرند با درونج و شاهدانه و نرم بکوبند
وزه و اجزا را با روغن مخلوط نمایند و هرگاه اراده جماع کنند ذکر و خصیه و زهار را
چرب کنند و پا را بر زمین نگذارند **نوع دیگر** بگیرد خفاش را و مغز سر او را بر کف پا
بمالد و در یک کار نشیند تا کف پا بر زمین نگذارد منی نیاید **نوع دیگر** قضیب کاو و
کوهی عاقرقرحا فرفیون فلفل سفید از هر یک بجز و نرم صلایه نمایند و با شراب کهنه
خمیر کرده بر قضیب و حوالی آن بمالند و این از اسرار اطباست **نوع دیگر** هرگاه قضیب
بر کمر بندند نعوظ آورد و تقویت باه کند حب الفقد عاقرقرحا فرفیون از هر یک
دو مثقال و نیم حلتیت یکمثقال و یکدانک و نیم روغن حب البان و روغن قسط از
هر یک نیم مثقال فلفل جوزبوا از هر یک دو مثقال ادویه را خوب صلایه نموده
در روغنها حل کنند و در روی پارچه گذاشته در کمر بندند این از مجربات است
نوع دیگر زهرهٔ کاو پیاز نرگس عاقرقرحا میویزج همه را برابر بگیرند و خوب بکوبند
و در قضیب طلا کنند قوه عظیم ملاحظه نمایند و اگر خواهند مفعول محظوظ شود
اندکی در موضع مخصوص جماع بمالند **نوع دیگر** حب القطن مقشر کرده کالان یکدرم سعد یکدرم

پنج دانه

روغن زنبق ده درم یکدانگ گرم کنند و داروها کوفته و بیخته در روغن ریخته در قضیب
مالند چندانکه خواهد مباشرت نماید **نوع دیگر** تخم شبت سه درم خورد بکوبد و با روغن
یاسمین داخل کرده بر آلت خود بمالد سطبری در وی پدید آید در تعجب نماید چون
خواهد که فرو نشیند سه شتر و تخم انگوزه بکوبد و با هم بیامیزد و در خصیه و قضیب مالد
با بجای خود آید **نوع دیگر** بوره ارمنی و انگوزه از هر یک یکدرم خورد بساید و با عسل
بیامیزد و در قضیب بمالد **نوع دیگر** که به نظرات و قوه بسیار دهد بوره ارمنی یکدرم
در عسل بگدازند و مقداری روغن بلسان در وی چکانند و بر قضیب مالد چندان
برپای خیزد ذکر که بمعالجه فرو نشیند هر چند جماع بیشتر کند شدت او بیشتر ظاهر
شود **نوع دیگر** بلسان یکدرم با قدری مشک بساید و بر قضیب و خصیه بمالد چندانکه
خواهد جماع کند چون فارغ شود قضیب او همچنان بر پای باشد که بمعالجه فرو نشیند
نوع دیگر بگیرد زهره گرگ و روغن نرگس یکدرم ربیم با هم بیامیزد و در قضیب طلا
کند چندانکه خواهد جماع کند و اگر خواهد که فرو نشیند ذکر خود را با آب سرد کشد **نوع دیگر**
مالیدن [illegible] ذکر را محکم کند و در جماع لذت تمام یابد بگیرد خردل و نرم بکوبد و با روغن
گاو بیامیزد و گرداگرد قضیب بمالد **نوع دیگر** که نرودی نعوظ آورد و محکم کند
قضیب را و بواسطه کسی که قطع رجولیت ایشان شده باشد و از مباشرت باز مانده
باشند و بجهت پیران و مرطوب مزاجان بهتر است چند(?) [illegible] بوره ارمنی [illegible]

الکرد و الفحولة
جمع الحذان
[illegible]
ادویه‌ها

ادویه را برابر هم کوفته و بیخته بروغن یاسمین بسرشند و بکار برند **نوع دیگر**
بوره ارمنی را نرم بسایند و در عسل آغشته بر ذکر و خصیه و حوالی آن بمالد چندان
ذکر را سخت کند که [illegible] آورد چون خواهد که فرو نشیند با آب گشنیز تر طلا نماید
و بشوید **نوع دیگر** که از همه قوی‌تر است باید که خصیتین و ذکر و گرده و ناف و ران
را با مالند چون فارغ شود بآب سرد ذکر را بشویند و اگر همچنان بر پای باشد و
فرو نشیند و آزار دهد زهره خارپشت و برابر آن روغن زیت گرفته بر ذکر
مالد و از پی کار شود قوت عظیم دهد و اگر نیمگرم کند بهتر است **نوع دیگر**
زهره گاو سرد و انگبین صاف کرده بهم بیامیزند اول شب در قضیب طلا کنند
و آخر شب مباشرت نموده قوت عظیم دهد **نوع دیگر** مجرب است عاقرقرحا مویزج [illegible]
نرم بسایند و با عسل سرشته در قضیب بمالد پیش از جماع بیک ساعت [illegible]
[illegible] پاک کند قوت عظیم یابد و نیز [illegible] لذت بهر رسد [illegible] بیهوش شود و نزدیک
[illegible] رسد [illegible] سقنقور [illegible] کوفته و بیخته با آب [illegible] شند و
بکار برند **نوع دیگر** مویزج [illegible] کار ماده با قدری [illegible] کنجشک نر
بر ذکر مالد قوت عظیم دهد و اگر شیاف نموده بر ماسوره گذارد هیچ [illegible] از جماع
تسکین نیابد و از شدت بعلاج فرو نشیند **بخیه دوازدهم** چون [illegible]
[illegible] و [illegible] و ناچار [illegible] شیطان [illegible]

این عنبر را که عیش ناست برکران اطاعت باید گرفت اگر از نادره کاریهای
هنر صورت شناس معنی آرای طبع افزون قیاس در کارخانه وضع و هیات
زنان درآید تا نقش زیبای چهره هر یک همچنین شده و بوی تواله و تناسل در چمن چه
نظری شکفته در کنار مطلب نشیند و نشان حال زنان و فاآیین و طرز روش
خواتین دلنشین را باین نوع حکما قرار داده اند در یافته نیک را از بد و خوب را
از ناخوب امتیاز نمایند صفت هر زنی که گرد رو و پیوسته ابرو و نرم آواز و
گوشت او بحد اعتدال بود و دست و پای او کوچک دلیل باشد که آن زن بر
شهوت غالب بود و موضع مخصوص او نرم و گرم و با لذت باشد اما اندک آب
داشته باشد در مباشرت آن طپیدن دل و ضعف بهم رسد در معالجه او باید کوشید
صفت هر زنی که باریک و چینه بالا و کشیده ابرو و کشیده رو و جعد موی و فراخ بینی
و فراخ کام و خرد دندان و خرد لب بود دلیل است بر شهوت حریص باشد
و موضع مخصوص او دلپذیر و نرم باشد از مباشرت وی زردی روی و حرارت جگر و [?]
بواسیر بهم رسد اگر از صحبت او چاره نباشد از معاجین و تریاکی که نافع است بکار برد
همچنان زن بلغمی مزاج زود فریفته شود و از راه رود صفت هر زنی که گرد و کشاده ابرو
و فربه و کوتاه قامت و سرخ و سفید و بزرگ سر و کوتاه موی باشد دلیل است بر شهوت
حریص بود و لیکن پارسا بود و فریفته نشود و صحبت او خالی از ضعف دل نبود در علاج او باید

دارد

کوشید صفت هر زنی که فراخ روی و دهن و پهن بینی و سطبر لب و پیوسته ابرو و خرد
دندان بود و چشم او تنگ و ازرق و کوچک ذقن و نار پستان و باریک میان
و نرم گوشت و خرد مفاصل بود دلیل است بر موضع مخصوص او گرم و شهوت حریص باشد
و از جماع سیری نداشته باشد و با وی صحبت کردن موی را سفید و علت بواسیر و صفرا
و سودا بهم رسد صفت هر زنی که تنگ چشم و کشاده ابرو و باریک موی و فراخ چشم
سیاه و طبع و قامت او بحد اعتدال باشد حکیم بهاری گوید که او پارسا و مستوره
و با عصمت و درین کار شایسته بود و از مباشرت این قسم زن مرد را هیچ آسیب نرسد
صفت هر زنی که قامت او کوتاه و فربه و سیاه چشم و سیاه موی و خرد دندان و
باریک پستان و بزرگ ابرو و گرد روی و سبک روح باشد مجرب کرده گویند دلیل است
بر موضع مخصوص او گرم و نرم باشد و از صحبت او هیچ مضرت بمردی نرسد صفت هر زنی
که سرخ و سفید و پیوسته ابرو و سیاه چشم و دراز بالا و پستان او کوچک و سینه
او فراخ باشد دلیل است بر موضع مخصوص او نرم و پاکیزه باشد و زود فریفته نشود دیگر نکته
سیزدهم در باب مطلب یا سقوط فرزند و گوهر ارجمند و انداختن آن گوهر از رحم
بنوعی که طبع پسندد اما چون تحریر این باب لازم الاجتناب که خلاف رضای خالق است
از آداب شریعت و دین بر دور بود ترک تحریر و تقریر او واجب شمرده بهتر دانست
که مرد با معنی راضی نشود و مرد و زن نکرده و زنی که از این صورت قبیح روی تابد مستوره بوده

کفش کرده **بخیه چهاردهم** در اوقات و اطوار جماع اما اگر در وقت طلوع و غروب
روز جماع کند فرزند کور بهم رسد و در هنگام جماع در موضع مخصوص زن نگاه کردن
چشم را زیان دارد و اگر مکرر چنین کند آب سیاه آورد و فرزند نابینا و بدچشم
متولد شود و در وقت طلوع و غروب هر که جماع کند فرزند بی حس بهم رسد و
مخنث باشد و اگر کسی فصد کرده در آن روز جماع کند فرزندی بوجود آید کاهل باشد
و اگر بی اشتها و فسرده باشد و دل مرده جماع کند طپیدن دل خیزد و فرزندی
که بوجود آید ضعیف و ناتوان باشد بدانکه جماع کردن هیچ وقت بهتر از فصل بهار
نیست در آن وقت هوا نهایت اعتدال دارد و ماء واجی مایل بگرمی نشده باشد
و بعضی حکما گفته اند که این کار وابسته بوقت نیست زیرا که چون کسی را اشتهای
صادق و غذای لایق و مطلوب موافق و نفس طالب باشد و در دل نشاط
و قضیب در نهایت استحکام و خوف ضعف نباشد بکار مشغول شود و لیکن
افراط نکرده نبود هر چند جماع کند مضرت نداشته باشد اما در آخر عمر ضرر او ظاهر
شود با این همه نیز در فصل بهار صواب تر است تا بعضی رسیده ضرر کمتر رسد
اما در روزهای تابستان بسیار گرم و زمستان بسیار سرد جماع بسیار مضر باشد
هر چند نفس طالب باشد اعضا را رنج و ضرر رساند مگر کسی که در امور فراغ و شراب
خواره باشد و عادت بجماع کرده ضبط خود نتواند کرد که بی جماع نمیتواند کرد اما

درفصل

درفصل پاییز جماع بدتر و مضرتش بیشتر از همه وقتهاست و در روز جماع کردن بهتر از
شب است اما بعضی گویند که اطبا گفته اند در مجامعت نباید کرد این نه قول حکماست
و نه موافق شریعت مطهره زیرا که راه توالد و تناسل یکبار برطرف شود اما در جماع چند
چیز میباید قوت باه و قوت دل و دماغ و مثانه و گرده که اگر از آنها یکی ضعف
داشته باشد محفوظ نشود اما هر چند در جماع افراط کند نقصان نداشته باشد چون
اسباب عیش آماده و نفس طالب و مطلوب دلخواه بوده باشد در جماع تقصیر نباید
کرد در آن هم نقص بسیار و مضرت بیشمار باشد اگر در جماع بسیار از اغذیه خوب
دل را قوت دهند و با نواع معاجین و تراکیب و دارو ها عمل نمایند هیچ خللی باو نرسد
بلکه لذت طرفین زیاده شود و بعضی مردم که بتکلیف این کار کنند ضرر بسیار باعضای رئیسه
رساند و نقصان کلی دهد چنانکه تدارک آن بدشواری شود و حرارت غریزی را تحلیل
برد و حکما گفته اند که در هر چیز غافل نباید بودن و سهل نباید گرفت که ضرر عظیم دارد اما
کسی که اشتهای صادق داشته باشد و هضم کند غذا را با شتها و خود را از غذا نگاه دارد
و عادت کند بکم خوردن و خود را گرسنه داشتن که اعضاء هر یک نصیب خود را نتوانند
گرفت تمام اعضا نقصان دارد و دیگر جماع نکردن که قطع نسل و پیوند شود و سستی
تام و هم نقصان عظیم بهم رسد چون مدتی جماع نکنند و عادت کنند بوقت احتیاج
نتوانند جماع کرد ضرر کلی دارد و بالکل ذوق جماع برطرف شود و اگر ذوق جماع بهم رسد

چون اراده جماع کند در دم انزال شود و قضیب او سست شده برنخیزد **در انواع**
مختلف و ضعف مباشرت و ضعف چهار اندام بدانکه ضعف مباشرت از ضعف
چهار اندام باشد **اول** از ضعف دماغ **دوم** از ضعف باه و خصیه **سیم** از ضعف جگر باشد
چهارم ضعف دل نشان او اینست که باه بی قوت و باریک گردد و برپای نخیزد
و اندک منی بود بقی و اسهال و تریاک بزرگ بکار داشتن نافع بود و معجون قوی کردن اندام
با معاجین مناسب دلیل بر ضعف آن است که جایگاه منی سرد شده باشد علامت او
اینست که منی دیر بیرون آید و اگر آید اندک بیرون آید کبود و سرد و فسرده و سیال گردد
علاج وی جوارش زرعونی و زنجبیل پرورده بود **اما آنکه** منی سرد و خشک بود نشان
وی آنست که آنکس در آن شغل و لذت بود و خود را فسرده بیند و مایل بدان نباشد
و خود را بالضرورت بدان میداشته باشد علاج او گرم باید خورد مثل قلیه زعفران
زده که پیاز و نعناع بسیار داشته باشد گوشت فربه و نخود بسیار و مغز گنجشک
و زنجبیل مربی و انبه و انگور شیرین و آنچه بدان ماند از معجونهای مناسب باشد بخورد
و از دواهای موافق تریاق اطلیه نافع بود و اگر در مجامعت بسیار حریص بود و لیکن فسرده
و بی حلاوت بود علاج آن بدواهای مناسب باید کرد و اگر منی [illegible] بود و آلت سست
برنخیزد از بسیار لاغری تن بود علاج آن آنست که تن را فربه کند بغذاهای نفاخ
و روغنهای گرم اگر از باد و نفخ پیدا شود چیزهای دافع نفخ و غذاهای گرم باید خورد

نخود آب

نخود آب و انگور شیرین و پیاز و شلجم و زنجبیل و جوارش زرعونی و طعام موافق
و شراب لب شیرین انگوری بعد از هضم طعام از ترشیها و چیزهای تیز احتیاط باید
تا قوت بحال خود آید **اما** اگر در منی استنشار بود و آلت سست و بیاری کند روغنهای
گرم باید مالید **اما** اگر منی بسیار آید و احتلام زود افتد از بسیار خوردن بود و قوة
باه و علامت آن بود که تن قوی و مایل بجماع بود و علاج رگ زدن و شکم راندن
و غذای اندک خوردن و معجون قاطع اشتل بکار بردن و سکنجبین خوردن است اگر
کسی را تب باشد و جماع آرزو کند و پس از جماع سست گردد و منی دشوار از وی آید و
بسوزد و بعد از بول و در وقت بول نیز بسوزد در معالجه او باید کوشید **در باب کسانی**
که در مباشرت قوة تمام دارند کسانی باشند که رنگ و روی ایشان گندم گون بود و بر فربهی
مایل باشد و رگهایش فراخ بوده باشد و بر سینه ایشان موی بسیار بود و موهای ایشان
سیاه بود و چشم ایشان میش رنگ بود و موی زهار ایشان بسیار درشت بود و مزاج
او سرد و خشک بود و حریص باشد لیکن جماع نتواند کرد کسانی که موی سفید و نزار دارند آن
و شکم ایشان بزرگ و پیه بسیار دارند مزاج ایشان مایل سردی بود کسانی که گوشتهای
دارند گوشت سخت و موی جعد و نرم و رگهای تنگ در گوشت رسته و لبهای باریک
و کسانی که بر اندام ایشان موی نبود و مفاصل ایشان خرد و چشمهای ایشان سیاه و [illegible]
در نگاه سخت باشند کسانی که بر زهار موی ندارند و نرم باشند این طور کسان اگر در

جماع افراط نمایند بهم مرکب مفاجات باشند والله اعلم نخبه پانزدهم در حاجت
غذاهایی که قوت باه و منی بیفزاید صفت هریسه بگیرند گندم مقشر هر وزنی که خواهند
از نخود و باقلا و لوبیا بقدر خمس گندم و مجموع را بجوشانند تا مهرا شود پس صاف نمایند
از آن آب دو جزو بگیرند و از شیر تازه یک جزو بگیرند و از زنجبیل بقدر ربع شیر و از گوشت
مرغابی و کلنگ و گوشت غاز و گوشت و بیرات نر بقدر احتیاج اضافه نموده
مجموع را طبخ نمایند و بسیار بر هم زنند تا یکسان شود اگر نمک سقنقور باشد بهتر خواهد بود
صفت هریسه دیگر گندم مقشر کرده و دو من گوشت فربه یکمن در دیگ کنند و بقدر احتیاج
آب کرده آهسته آهسته بجوشانند تا خوب پخته شود پس بگیرد شیر گاو تازه دوشیده و جدا بکنم
آب در دیگ کرده باشد و ده سیر جوز هندی خورد کرده و پخته و پنج درم به لطف در وی
کنند و هریسه را کفچه زنند و شیر آهسته آهسته در وی ریزد و قدری از دارچینی و پنج درم خولنجان
خورد سوده بر سر هریسه ریزد و بقدر احتیاج روغن جوز در وی اضافه نماید صبح میل نموده
شام قوت عظیم دهد و رنگ وی را سرخ کند و نشاط آورد و منی را افزون نماید و قوت باه
دهد صفت مطبوخ دیگر بگیرد پیاز سفید بمقدار ده استار و خورد بکوبد با روغن گاو یا روغن
زیت بریان کرده و کبوتر بچه فربه چند که هنوز تمام پر نشده باشد در آن روغن انداز
و بعد از آن نخود و باقلا و لوبیای سفید کرده مقدار ده سیر در دیگ کنند با قدری آب و دیگ را
بپوشانند آهسته آهسته آتش کنند تا پخته شود نان فطیر ریزه ریزه کرده در وی اندازد و کم

دارچینی و پنجدرم خولنجان کوفته در وی ریزد قوت باه دهد و آب منی افزاید و نشاط
آورد صفت مطبوخ دیگر کبوتر بچه چند بستانند و پیه بط قدری بگدازد و کبوتر بچه در وی افکنند
افکنده در دیگ کرده سرش را بپوشانند و در آتش هموار آهسته آهسته بجوشانند تا پخته
شود نان در میان او ریزه کرده دارچینی یکدرم نخود مقشر در وی ضم کرده سر دیگ را محکم بپوشانند
تا پخته شود و اگر در وی میل کنند ترنج با شکر که چاشنی او اعتدال داشته باشد نیکو بود قضیب را
سخت کند و کرده را قوت دهد چنانکه ده نوبت جماع کند هیچ مضرت بوی نرسد و نشاط
آورد صفت قلیه دیگر بگیرد گوشت فربه و رگهای او را دور کند چنانکه گوشت باشد پیاز سفید
در روغن گاو کان بریان کنند و اگر ازین روغن نیابد نمک سقنقور خوش کند پس دارچینی
و فلفل از هر یک یکدرم با شکک کوفته و بیخته بر آن قلیه باشد و با نان فطیر میده بخورد چون
شب لقاء بخورد باید دو قوت عظیم در خود ملاحظه نماید طریق دیگر روغن جوز و ماهی تازه
ماهی تازه را در ده درم روغن مذکور بریان کند و پنج عدد زرده تخم در وی افکنند تا بریان شود
از عقب آن صد درم شراب انگوری میل نماید و از پی کار شود نشاط تمام آورد و قوت عظیم دهد
طریق دیگر بگیرد نیم من گوشت فربه و بکوبد و بریان کند و سه عدد زرده تخم در وی افکنند قدری
دارچینی و خولنجان اضافه نموده بخورد طریق دیگر بگیرد بط فربه یا مرغ خانگی یا کبوتر بچه چند
پیه از شکم ایشان بیرون آورد پس فطیر چند که در کار بود و شیر گاو تازه بدان ریزد سیر درم
جوز هندی و دو سیر شکر طبرزد اضافه نموده خشخاش ده درم و زعفران بخورد باید و در

دیگ ضم کرده و مرغ را با نمک خوش کرده در تنور آویزد و بالای دیگ در تنور که
دیگ در آنجاست محکم نماید تا بریان شود پس بیرون آورده عسل نامیه کرده را
قوی کند و ذکر را سخت گرداند و اگر زن بخورد اندام وی را گرم و نرم نگاه دارد و روی
ویرا سرخ کند طریق دیگر بگیرد مقداری گوشت که میل داشته باشد و مهره را ساز د
دهند و در آتش کند تا سرخ شود و گوشت را در روی افشاند و بخورد و از زیاده کار شود
طریق دیگر پاره گوشت فربه در شیر گاو بجوشانند تا مهره شود بعد از آن از شیر بیرون
آورده خوب بکوبد تا باهم مخلوط شود و پس چند عدد زرده تخم مرغ را با ادویه حاره بقدر
احتیاج با روغن خوشبو در تابه بریزد اگر روغن گاو باشد بهتر و کوکو زرد و با بگ
کوکو بسیار برشته شود صفت کوکوی دیگر بگیرند پارچه نخود و باقلا و لوبیا و پیاز
باهم بجوشانند تا مهره شود بعد از آن مجموع را کوبیده با زرده تخم مرغ مخلوط نمایند و با روغن
خوشبو و سیر اورک طبخ نمایند بجای نمک نمک سقنقور و ادویه حاره بقدر احتیاج کنند
صفت کوکوی دیگر بگیرد مرغ جوان و با آرد باقلا یکسان کرده گوشت او را بگیرند نخود را
با پیاز صلایه کرده با مرغ مخلوط نمایند گوشت او را اضافه نموده با دارچینی و زنجبیل و
نمک سقنقور و زرده تخم مرغ کوکو سازد قوت عظیم بخشد والله اعلم بخیه شانزدهم
در حلاوت حلویات و مربیات شیرین حرکات که خوان آرایش ها را آرایش است
اینجا خواهیم حلویات و مربیات که تقویت باه کند و آب منی افزاید و کرده و مثانه را نافع

صفت

صفت مربای که بجهت امر مذکور ترتیب دهند ناچار است از آنکه این ادویه را
اضافه نموده ترتیب دهند زنجبیل دارچینی قرفه قرنفل هیل جوز بوا
مصطکی عود هندی از هر یک نصف مثقال و نیم زعفران یک مثقال سک یک مثقال
مشک نیم مثقال مربای دیگر شقاقل که در قوه بی نظیر است بگیرند چهارصد و پنجاه مثقال
و پاک کنند و ده شبانه روز در آب بخیسانند بعد از آن بجوشانند تا نیم پخت شود
پس با آن مقدار عسل که آنرا خوب فرو گیرد جوش دهند و ادویه که مذکور شد اضافه
نموده در ظرف چینی یا نقره کرده سر آنرا بپوشانند و هر چند روز بیرون ظرف را
بشویند و بقدر احتیاج میل نمایند طریق داخل نمودن ادویه که مذکور شد در مربا آنست
که ادویه مذکوره را نرم صلایه کرده در پارچه بسته در میان مربا که ترتیب میدهند
در حین جوشش بیندازند میباید که در ازای هر نود مثقال مربا چهار مثقال از ادویه مذکور
اضافه کنند صفت مربای زردک که منی بیفزاید و قوت باه دهد بگیرد زردک بزرگ
بقدر نود مثقال بعد از پاک کردن در آب بخیسانند و بعد از آن بجوشانند پس از آب
بیرون آورده با عسل و از ادویه مذکور بقانون گذشته اضافه نموده بقدر اشتها میل نمایند
صفت مربای گردکان که قوت باه دهد بگیرد گردکان تازه که پوست او هنوز صلب نشده
باشد و هر دو پوست را از وی زایل کنند و بعد از آن در آب دو سه جوش داده بیرون آورده
در عسل بجوشانند و از ادویه مذکوره داخل نموده بقدر احتیاج میل نمایند بعد از طبخ مربا را

باید در ظرفی کرده هر روز پنج روز بیرون ظرف را بشوید محمد بن زکریا گوید اگر زردک را با عسل
بجوشانند و مکرر بخورد خاصیت فادزهر دارد حکیم عماد الدین گوید اگر کسی صد درم آب
پیاز سفید را با صد درم عسل سفید بجوشاند تا به نیمه آید هر روز پنج مثقال از آن بخورد و
خاصیت فادزهر از او یابد بخیه انفعه هم از شمیم بدن اشیا که عطر فزای گلهای بهار
خوشبوتر است در خواص خیر ۲ که چون در حقه دهن سرطهر کامروای شود دهن را
معطر سازد و بوی شراب را برطرف کند بن دندانها را استحکام از اول عفونات جفا شبه
کند و دندانها را مصفا سازد اول صفت رایحه بدن که هرگاه بر بدن بمالند بدن را خوشبو
کند صفت سوسنبر نعناع مرزنجوش برگ درخت سیب از هر یک یکجزو ملم نه
و در ظرفی کرده گلاب و آب را بپوشانند پس بآتش نرم بجوشانند تا ثلث آن بسوزد و بعد از آن
صاف نموده در بدن طلا نماید نوع دیگر برگ مورد را حلایه کرده در حمام اندکی
مالد مرزنجوش سعد پوست بیرون وارنگ اشنه صندل سفید از هر یک
مساوی هم بگیرند بسیار نازک حلایه کرده در حمام اندکی بر بدن بمالند نوع دیگر
رایحه که بدن را نرم و ملایم و خوشبو کند و مفصلها را قوت دهد و ورم مفاصل را
برطرف کند بگیرند صندل سفید مالیده و خشک کرده پنج مثقال گل گاوزبان مثقال
نیم بهار نارنج ریشه والا از هر یک سه مثقال اگر والا نباشد عوض آن حسن لبان
بگیرند و جمیع را سابیده گل خطمی سفید یا کبود شش مثقال داخل کرده خوب سابیده

باشند

باشند بعد از آن بهم آمیخته قدری در گلاب کرده در میان پیاله بخیسانند و صباح
در حمام خشک کرده بر بدن بمالند و ساعتی صبر کرده بشویند صفت حبی که چون در
دهن نگاه دارند دهن را خوشبو و بن دندان را قایم کند صفت آن سلیخه رامک
دارچینی جل فقاع اذخر بیخ سوسن آسمانجونی کبابه اشنه عرق السوس
از هر یک دو مثقال مجموع را نازک حلایه کرده با گلاب حب بسازند هرگاه خواهند
یکی از آن حبها را در زیر زبان نگاه دارند صفت حب دیگر که بوی دهن را خوش
کند قاقله کبابه سنبل الطیب پوست ترنج خولنجان از هر یک نیم مثقال
قرنفل سعد قرفه از هر یک دو مثقال مشک نیم مثقال مجموع را کوفته و بیخته
در هفت مثقال گلاب که دو مثقال صمغ عربی در وی حل کرده باشند حبها ساخته
در سایه خشک کرده در دهن نگاه دارد بزرگی هر حبی بقدر نخودی بوده باشد نوع دیگر
که دندانها را سفید و گوشت دندانها را محکم کند شاخ گوزن سوخته نمک سنگ کف دریا
هر یک دو مثقال پنج نی سوخته چهار مثقال سادج هندی که بر روی تابه گرم
گذاشته باشند تا نزدیک به سوختن شده باشد عود هندی مجموع را حلایه نموده
بدندان بپاشند نوع دیگر گوشت دندانها را استحکام کند و خون باز دارد و دندان
متحرک را قایم گرداند هلیله کابلی آمله مقشر بلیله گل سرخ گلنار
شیاف مامیثا زاج سیاه قسط طباشیر عاقرقرحا از هر یک مساوی

یکدیگر کوفته نرم بسایند و در بن دندان بپاشند نوع دیگر که خون باز دارد و
گوشت بیخ دندان را برویاند انزروت دم الاخوین کزمازج جوز البرد
کندر بیخ نی سوخته اقاقیا طباشیر گلنار جفت البلوط پوست انار ترش
از هر یک دو مثقال قصب الذریره یک مثقال نرم صلایه نموده در وقت خواب
بر بن دندان بپاشند نوع دیگر که در دهن گیرند خوشبوی کند و بوی شراب را
برطرف کند سنبل الطیب زرنباد سعد کوفی بهم کوفته و بیخته از حریر گذرانند
حب سازند و در وقت احتیاج در دهن گیرند نوع دیگر طباشیر قرنفل
۱ ۲
ساروج کف دریا سفال چینی ورق گل عدس مقشر کزمازج شب یمانی
۲ ۱ ۲ ۲ ۳ ۲ ۲
کوفته و بیخته شبها در بن دندان بپاشند و صبح بشویند دندان را سفید کند و گوشت
دندان را محکم کند بخیه پنجم در ذکر بزرگ نمودن و نشو و نمای جو بار گلعذاران
سیمین برات بدانکه ذکر عضویست از اعضای تناسل تمام آن رگ و پی است
و سبب تولد آن بمالیدن و مباشرت کردن شود هر چند بیشتر کنند بزرگ تر
شود مجرب ذکریا گوید که کرم سرخ که آنرا خراطین گویند خشک کرده از والاکذرانیده
با روغن شیر بخت بر قضیب بمالند نوع دیگر سوسمار را کوفته در میان تابه اندازند تا از ان
روغن سیاهی ظاهر شود و جدا کرده آن روغن را اگر بر قضیب بمالند قضیب را سطبر و
دراز کند پیش از مالیدن روغن قضیب را در آب گرم بسیار بمالند که خوب سرخ شود

روغن دنبه

نوع دیگر دوازده عدد خراطین را گرفته خشک کرده با بوره ارمنی دو مثقال
سنبل الطیب دو مثقال صلایه کرده از والاکذرانیده عسل داخل کرده ذکر را
در آب گرم سخت بمالند که سرخ شود آنگاه ادویه را بمالند چند روز چنین کنند
مطلب حاصل شود نوع دیگر خون خفاش اگر بر ذکر بمالند بزرگ شود نوع دیگر
اگر کسی سرطان را در روغن کنجد چندان بجوشاند که سرطان سوخته شود پس سرطان را
بردارد و روغن را نگاه دارد و در هنگام حاجت بر قضیب بمالد ذکر را دراز و سطبر
کند نوع دیگر خراطین را از میان گل گرفته همچنان باسکه بر یکدیگر بمالند که بطریق
مرهم شود بعد از آن شب بر قضیب بسته صبح بحمام رفته عضو مخصوص را در حمام
بسیار بمالند و از ادویه مذکوره بمالند چند نوبت چنین کنند مطلب بعمل آید نوع دیگر
بستانند موم سرخ و علک البطم از هر یک پنج درم بوره ارمنی دو درم کوفته و بیخته موم
و زفت و علک البطم و روغن یاسمین در آن میان حل کنند و روزی یکبار بمالند
نوع دیگر قضیب را در شیر میش بسیار بمالند که سرخ شود بعد از آن خراطین را بریان کرده
با روغن زنبق بر قضیب بمالند ذکر را دراز و قوی کند نوع دیگر سه روز عضو مذکور را
هر روز در شیر میش گرم کرده سخت بمالند تا سرخ شود چند نوبت چنین کرده دراز و
قوی شود نوع دیگر خراطین را در آفتاب و زلو را در شیشه خشک کنند و با روغن زنبق
سفید بر قضیب بمالند قضیب را بسیار دراز و قوی گردانند نوع دیگر لسان العصفور را

دو درم در شیر بز تازه کنند و قضیب را در آب گرم خوب بمالد که سرخ شود و شب
همین دارو طلایه کند هم قوت باه دهد و هم ذکر را سطبر نماید نوع دیگر بگیرد [illegible]
و زهرهٔ گرگ و بکوبد اگر زهرهٔ گرگ نباشد زهرهٔ گاو زرد هم خوب است در ذکر مالد
هم بزرگ شود و هم قوت جماع دهد نوع دیگر بستانند قطران شامی و در قضیب مالد
بزرگ شود نوع دیگر قرنفل را در روغن یاسمین بجوشانند و بر ذکر بسیار بمالند بزرگ
شود نوع دیگر اگر پوست گوسفند تازه هر روز سه مرتبه بعد از مالیدن بسیار بر ذکر گرد
نفع دهد نوع دیگر بورهٔ ارمنی سنبل الطیب زلو ده عدد در شیشه کرده خشک کنند
و با ادویه بسایند که سرمه مانند شود بعد از آن شیر تازه و عسل مساوی بگیرد که از هر یک
ده مثقال باشد داخل کرده بسیار بر هم زنند تا خوب یکسان شود و شب بر قضیب بمالند
و صبح با آب گرم شسته قضیب را در آب گرم با خطمی بسیار بمالند که سرخ شود و باز از
دوای مذکور بمالند و روز دیگر بدستور عمل نمایند نوع دیگر موم سرخ زفت علک البطم
از هر یک چهار مثقال بورهٔ ارمنی انزروت با شیر الاغ پرورده کرده چهار مثقال
روغن پرورده کردن آن است که انزروت و بورهٔ ارمنی را نیم کوب کرده در شیر
الاغ بخیسانند پس خشک کنند سه دفعه بعد از آن داخل ادویه کنند پس موم و زفت
و علک البطم را در روغن زیتون کهنه بگدازد و بعد از آن بوره و انزروت را مخلوط
کرده بر روی پارچه پهن کرده بر قضیب بچسبانند و بعد از یک شبانه روز با آب گرم بشوید

وبدستور اول

و بدستور اول استعمال نمایند و بعد از شش روز این مذکور را طلایه کنند و قضیب را
با آب گرم مدت بمالند که سرخ شود پس از آن ادویه را ضماد کنند دو سه روز باین طریق
سلوک نماید قضیب را بسیار بزرگ و دراز و سطبر نماید نخبهٔ نوزدهم در خاصیت
ادویه و معاجین چند که منع سرعت انزال کند و قوت باه دهد و قضیب را بالقدر سخت
کند که بمعالجه فرو ننشیند صفت مویز طایفی در قوت جماع نظیر ندارد بگیرند از مویز طایفی
یکصد عدد و دانه بیرون کنند بیخ شوکران بزر البنج و بسیار نازک حلایه کرده
در یکصد و پنجاه مثقال آب ریخته مویز مذکور را نیز اضافه نمایند و با آتش نرم بجوشانند
تا مویز همه آن را جذب کند پس هر گاه خواهند از یک عدد تا ده عدد از آن مویز میل نمایند
صفت حبی که درین باب اثر عظیم دارد بیخ بابه شتر اعرابی را بقدر یک نخود مقداری
مشک و عنبر داخل کرده پیش از جماع بیکساعت با شراب یا آب تناول نمایند
از خوردن حب مغلوظ بهم رسد که محتاج بعلاج شود علاجش آنکه با آب در روز ساعتی
بنشیند عدس و عناب و برگ چغندر را با هم کرده بیاشامد صفت حب [illegible]
همین خاصیت دارد و معالجه او بدستور صفت حبی که از مجربات ... زمان است
خصیة الثعلب بیخ بابه شتر اعرابی خولنجان قرص افعی غزال اسرخ زنجبیل
کرد جمله کوفته و بیخته با گلاب حب سازند بزرگ هر حبی بقدر باقلای بوده باشد
پیش از جماع به پنج شش ساعت میل نماید مقدار خوراک حب مذکور ده عدد بوده باشد

تا چهار روز **صفت حبی دیگر** که از گلزار تجربه آن یگانهٔ زمان است تقویت باه دهد
و نشاط آورد اسارون سنبل الطیب زعفران مصطکی زرنباد حب الغار
م۲ م۲ م۲ م۲ م۲ م۱
بزر البنج فلفل سفید افیون فرفیون عاقرقرحا تخم کرفس دارچینی
م۲ م۲ م۱ م۲ م۲ م۲ م۲
ریوند چینی قرنفل بسباسه صمغ عربی اجزا را جدا جدا کوفته و بیخته با گلاب حب
م۲ م۲ م۲ م۱
سازند بقدر باقلای از یک حب تا دو سه حب بتوان خورد **صفت حب دیگر**
بگیرند مایهٔ خرگوش و با شراب نرم بسایند و حبها سازند و فرو برند هر چند جماع کند
قضیب برپای باشد و فرو ننشیند **صفت حب کرک** که درین باب نافع است
و نشاط آورد و تب ربع را سودمند باشد مرتبک جندبیدستر سنبل الطیب
سلیخه گل مختوم پوست بیخ لفاح از هر یک دو مثقال نیم افیون صاف کرده
م۶
افیون زعفران قسط بحری طلق حل کرده دوقو سینالوس بزر البنج
م۱ م۷ م۷ م۵ م۵ م۱
میعه سایله تخم کرفس صمغ در شراب ریحانی حل کرده داروهای دیگر را کوفته
م۷ م۷
و بیخته بدان داخل نموده بسرشند و حب سازند بمقدار هر حبی بزرگی که خوردنی بوده باشد
از یکعدد تا دو عدد توان خورد **صفت معجون** بجهت منع سرعت انزال بلوط
م۲
گلنار فارسی شور کندر مکون نانخواه کرویا آملا مغز کشنیز خشک
م۲ م۳ م۳ م۳ م۴ م۳ م۴ م۴
عسل سفید کف گرفته بوزن معجون سازند **صفت** حب جدوار جهت منع سرعت
انزال جدوار خطائی تجربه رسیده بسباسه جوزبوا عود قماری زرنباد
م۲ م۴ م۴ م۴ م۴

که بسیار تشنه باشد چه مقدار که خواهد داخل کرده بنوشد و صبح نیز هر گاه میل داشته
باشد آب با گلاب داخل کرده و یخ در میانش انداخته بجای آب بیاشامد
دل و دماغ و جگر را قوت عظیم بخشد **نوع دیگر** منجک و گلاب را با اندک میل جوشانیده
اندکی نبات داخل کرده بطریق قهوه یکپیاله بخورند رفع خمار کنند **در معالجه جرب و**
شقاق و جوششی که در خصیه و قضیب بهم رسد طریق سلوک آنست که اگر جرب
قوی و ماده پرزور باشد بول طفل را با نمک بخود مالند نافع است **نوع دیگر** موی سر را
تراشیده در ظرفی کرده سوزانیده داخل بول طفل کرده در حمام بر کل اعضا مالد
نوع دیگر روغن گل سرخ را با سرکه و مردارسنگ آنقدر بجوشانند که سرکه سوخته
روغن بماند روغن را در حمام بر بدن بمالند **نوع دیگر** تخم خرفه را در سرکه شیره گرفته
با آرد جو و خطمی اعضا بمالند **نوع دیگر** تخم خرفه و برگ توت سیاه را با هم کوفته
بطریق مرهم سازند و در حمام بخود مالند **نوع دیگر** تخم ریباس را صلایه کرده
داخل ماست گاو تازه که نمک نداشته باشد کرده در آفتاب گذارند که ترش
شود بعد از آن در حمام بر بدن مالد **نوع دیگر** ریباس و شاهتره و برگ گل خطمی و آرد جو
و برگ خرفه لو با ماست یا سرکه بر بدن مالد نفع بسیار دهد **نوع دیگر** ساوج هندی
زرد چوبه مامیران چینی مردارسنگ را بکوبند که بطریق مرهم شود بر بدن بمالند
نفع عظیم یابند **نوع دیگر** انار ترش و شیرین را کوبیده در حمام ضماد نمایند

نوع دیگر آرد جو برگ کاسنی تازه کوبیده بمالند نفع عظیم دهد نوع دیگر گشنیز سیاه را
با آرد جو و گل خطمی و ریشه خطمی بروغن بمالند بسیار نافع است نوع دیگر شونیز را
شبها بمالیدن بسیار نافع است نوع دیگر در معالجه شقاق روغن مرغ کتیرا حلبه
بزرگ لعاب گرفته زفت و مازو در روغن کنجد و موم کافوری گداخته بگذارند
تا خنک شود بعد از آن لعابها را اندک اندک اضافه نموده بر موضع شقاق
و جرب بمالند برطرف شود بجهة کلف و بهق و شقاق از مجربات مرحوم میر محمد زمان
ضمادی نافع است کرسنه پوست تخم مرغ ابرسا نمک طعام قسط تلخ مرداسنگ
[م۵ م۲ م۲ م۲ م۳ م۳ م۳]
شاخ گوزن سوخته بوره ارمنی تخم خربزه که با پوست کوفته باشند زراوند طویل
[م۲ م۲ م۱ م۲]
بادام تلخ نشاسته عاج مرکب کبود آرد نخود خوب صلایه کرده بر موضع کلف
[م۷ م۲ م۵ م۲]
و بهق طلا کرده امراض مذکور را برطرف کند و بتجربه رسیده است نوع دیگر
شاهتره و خردل را با هم کوفته بعد از آنکه در حمام کیسه بسیار کشیده باشند بر موضع
شقاق مرتع شده باشد بآن موضع بمالند برطرف شود مرهم جهة ترکیدن لب
گل ارمنی علک لعاب حبه بهدانه لعاب بزرقطونا لعاب تخم بزرگ اسفید
[م۲ م۳ م۵ م۵ م۵ م۵]
مغز قلم گاو و قدری موم مردار سنج سپیداب پیه مرغ گل سرخ با روغن گل
[م۲ م۳ م۲ م۵ م۳]
مرهم کرده مکرر بمالند نوع دیگر در علاج شقاق اگر شقاق در دست راست باشد
رگ باسلیق بزنند و اگر در دست چپ باشد رگ اسلیم را بزنند و اگر ماده قوی باشد

رگ بدن باید زد از دست چپ نیز نفع عظیم دارد و بعد از آن چوب تاکرا
سوخته دست خود را بدان نگاهدارد و مکرر چنین کنند شقاق برطرف شود
نوع دیگر جهة شقاق کف دست بحمام رفته بمحلی که شقاق و خشکی دارد کیسه بمالند
و بعد از آنکه از حمام بیرون آیند روغن بید انجیر بمالند نوع دیگر بجهة شقاق
دست و پا و میان انگشتان صبر سیاه زاج نفط سیاه قدری که اجزا را نرم
کنند و بموضعی که شقاق شده باشد بمالند که مکرر بتجربه رسیده است نوع دیگر
پنج مثقال روغن دنبه را با دو مثقال زفت رومی گداخته یک مثقال مازو اضافه کرده
با آتش نرم بجوشانند و برگیرند در وقتی که احتیاج باشد بمحلی که شقاق و خشکی
دارد طلا نمایند و اگر انزروت را اضافه نمایند بهتر خواهد بود نوع دیگر
زاج و صبر سیاه را باهم داخل کرده بمحلی که شقاق و خشکی داشته باشد نیم گرم کرده
بمالند اجزا باید یکدیگر بوده باشد نوع دیگر نفط سیاه نفط سفید زاج سفید
[م۵ م۵ م۵]
بوره ارمنی با روغن گل و موم سفید مرهم ساخته سه روز متعاقب یکدیگر طلا
[م۳]
نمایند و روز چهارم اندکی اشق صلایه کرده داخل نمایند و بعد از آن دستها را
بحنا ببندند نوع دیگر بجهة شقاق دو تا کتیرا آلوی سیاه را با سرکه بمالند نافع باشد
نوع دیگر دارچینی و سرکه را باهم سائیده بمالند نفع عظیم دارد معالجات دمل
و اقسام آن و در پخته نمودن و سر واکردن دمل بوره ارمنی و سرگین کبوتر را
[م۵ م۵]

با روغن زیتون خمیر کرده بر سر شند و به بندند نوع دیگر که در پیچ کردن به نظر است

صفت آن موز دانه بیرون کرده را بکوبند و بونه ارمنی را داخل کرده ضماد نمایند

نوع دیگر کسی که دمل بسیار بیرون آورد خواهد که منع شود خوردن این دوا باید

مجرب است صفت آن ده مثقال بارزد را نرم صلایه کرده با خمیر و اندک روغن داخل

کرده نان بپزند سه روز پی هم بخورند دیگر دمل نشود نوع دیگر ضمادی که تحلیل دمل کند

در دو سه روز دهد صفت آن سبوس گندم سبوس خطمی گل بابونه آرد حلبه تخم کتان

شب ساوی یکدیگر نرم صلایه نموده با آب کلم خمیر کرده بندند نوع دیگر برای

پخته نمودن و سر واکردن دمل بسیار مجرب است دانه تمر هندی را بکوبند تفید قیلیا

پیه را در آب بگذارند و تمر را داخل کرده بر هم ضماد نمایند نوع دیگر آرد گندم را با زرده

تخم مرغ بر هم زده ضماد نمایند خاتمه کتاب موسوم بتحفه خاتم کار سخن و انجام

کلام تعریف این انجمن که هر نکمیش گلدسته باغ فاحت را چراغ افروخته است

جهان معنی را روشن ساخته و صبح طالبان دار الشفای لذت را در دوران نگاه راند

نواخته هر چند عاقبت بینی و عذر خواهی حقارت این تحفه که از هر قماش برنگ و از

هر جنس نمودی را در خامه بیان نمی‌گنجد اشاره باد عاشق نوایان آتش برست

و معشوق پرستان بالا دست را که شراب ناب این خمخانه رسیده و گل باغ طلب

از شاخ رنگ و میوه هر کس بقدر حوصله جرعه نوشد و ببالای مقصود که شاهد

ارادت

مایه شترا عرابی دانه مصطکی تخم کرفس با گلاب حب سازند هر حبی بقدر نخود وقت

٣م ٤م ٤م

وقت احتیاج میل نمایند صفت حب جلالی در منع سرعت انزال عاقرقرحا مرواری محلول

٤م ٤م

قرنفل سنبل الطیب سلیخه جوزبوا صمغ عربی مصطکی عود قماری زرنباد

٤م ٤م ٤م ٤م ٤م ٤م ٤م ٤م

بسباسه ساذج قرفه خصیة الثعلب جندبیدستر حب الغار اسارون رب السوس

٤م ٤م ٤م ٤م ٤م ٤م ٤م ٤م

نبات سفید زعفران فلفل سیاه دارچینی مشک اعلی افیون حب ساخته

٤م ٤م ٤م ٣م نیم ٢٠م

مقدار نخودی تناول نمایند صفت حب دیگر جهة منع سرعت انزال قرنفل جندبیدستر

٣م ١م

زرنباد سنبل الطیب آشنه ساذج کبابه چینی ورق گل زعفران بسباسه

١م ٣م ٣م ٣م ٣م ٣م ٤م ١م

جوزبوا حب البلسان عود قماری عود بلسان اسارون افیون رازیانه

٢م ٣م ٣م ٣م ٣م ٣م ٣م

مصطکی کندر دارفلفل افیون اعلی مشک خالص ورق طلا پنج عدد همه را صلایه کرده

٣م ٣م ٣م ٥م ١١ دانگ

جدا جدا افیون را با ورقها و زعفران در گلاب حل کرده اجزا را در یکدیگر سرشته مقدار نخودی

حب ساخته تناول نمایند که درین باب نفع عظیم بخشد بتجربه رسیده تحفه بیستم

در زور بازوی ادویه چند که بیهوشی دارو عقل مردوزن تواند بود تا بانیرش بیخودی

تحمل در دظاهر و باطن توانند نمود از مجربات میرزا قاضی که در رساله دستور العمل خوردن

شراب مرقوم است تا توله را در شراب بجوشانند و صاف نموده بخورد کسی که خواهند

بیهوش گردد صفت ادویه چند که بیهوشی آورد گوشت گوسفند که او را پیه نبوده

باشد گرفته شرحه شرحه نمایند و میان شرحها را به بزر البنج کوفته پر سازند و در کوزه سفالی

کرده در سرگین اسب دفن کنند تا گرم از و حاصل آید پس که چهار اگرفته در
شیشه کنند و بگذارند تا خشک شود و در هنگام استعمال دو جزو از و یکجزو از
افیون سائیده در بینی شخصی که خواهند بدمند **طریق دیگر** افیون بزر البنج
پوست بیخ لفاح جوز بایشل که او را تاتوله گویند تخم کاهو اجزا را جدا جدا کوفته نیم کوب
کرده مساوی یکدیگر و بعد از آن بجوشانند و صاف نموده فراخور آن آب گندم در و
کنند و در ظرفی پاک ریخته در جائی بگذارند که گرد در و ننشیند و غبار آلود نگردد
تا خشک شود بار دیگر از آن دواها بجوشانند و بر بالای او ریزند تا چهار پنج نوبت
انعقم کنند و بعد از آن گندم را خوب خشک سازند و در شیشه ریخته نگاهدارند
هرگاه احتیاج افتد به بزرگان دو دانگ و بطفلان یکدانگ از آن صلایه کرده
بدهند تا میل نماید و بعد از آنکه خواهند که باصلاح آید و زود بهتر شود این داروها را
و جند بید ستر فرفیون زنجبیل ... یکدیگر صلایه کرده در ماسوره ریخته در بینی
آن شخص بدمند تا عطسه کرده بخود آید که اثر زود بهوش آمدنش ظاهر گردد و بعد از آنکه
از این دوا در بینی آن شخص نفخ کرده باشند سه قطره سرکه در بینی آن شخص بدمند
زود آگاه شود و همچنین کندس و زنجبیل و فرفیون و جند بید ستر و جعفر
نرم صلایه کرده در سرکه تندی ریخته در شیشه سر فراخی با دوا ریخته برابر بینی
آن شخص بیهوش نگاهدارند تا چند عطسه کرده بزودی بیدار شود **طریق دیگر**

اگر خواهند

اگر خواهند که کسی زود مست شود جوز بوا در میان شراب با دوال شک
آغشته کرده بدهند **بجهة پت و کیم** ادواتی چند که از شنیدنش فربهی و از
دیدنش یکقدر روئی حاصل شود **صفت معجون سمنه** پسته مغز بادام شیرین و
مغز فندق و مغز پسته و مغز بهدانه و حب صنوبر کبار از هر یک مساوی هم
خوب صلایه نموده و هم وزن ادویه عسل داخل نموده برشته و حبها سازند
بزرگی هر حبی بقدر گردکان بوده باشد یکعدد تناول نماید و در هر روز یکعدد اضافه
نماید تا بده عدد رسد و در عقب آن قدحی شراب بیاشامد و اگر شراب خور نباشد
دو سه پیاله شیر و انگبین با شکر داخل کرده نیم گرم بخورد بهتر بود و از خوردن ترشیها
و شیرینیها و ماست و ازار و ویهای بسیار تند اجتناب نماید غذا شیر برنج و
هریسه بگوشت بره و گوشت گوسفند و غاز فربه و مرغابی و مرغ فربه جوان و
قلیهائی که کرد و با قلای و لوبیا و گندم داشته باشد بخورد چون پنج شش روز از
خوردن غذا بگذرد بحمام رود و در آب گرم بنشیند و اعضا را بسیار بمالد بعد از آنکه
از حمام برآید بدن را خشک کند و بروغن کدو و بادام و موم روغن که اندکی عنبر داخل
باشد بمالند بهتر خواهد بود **نوع دیگر** که بجهة امر مذکور بتجربه رسیده از باقلا و برنج سفید
و نخود از هر یک یکجزو و از عدس مقشر و گندم مقشر یکجزو قند سفید دو جزو مجموع را
در میان شیر چندان بجوشانند که مهرا شود و مانند عسل غلیظ گردد پس هر روز

صبح و شام یک پیالهٔ آنرا با آنقدر قند که بسیار شیرین نشود مخلوط کرده بنوشند
نوع دیگر بجهة فربه نمودن بدن و صاف نمودن رخسار و شفافی بشره نخود ماش
بغدادی گل گندم بهمن زرنباد کثیرا خشخاش سفید کهربا آرد میده
از هر یک دو مثقال معجون کرده هر روز ده مثقال با شیر گاو و با اندک شکر جوش
داده با معجون تناول نمایند و بعد از آن بجای که آب او اعتدال داشته باشد
رفته توقف بسیار نکنند تا مدت بیست یکروز در مدت که ازین معجون میخورده
باشند هر روز بحمام روند **نوع دیگر** بگیرند از نخود و گندم و برنج و باقلای و خشخاش
سفید و مغز بادام از هر یک دو مثقال مجموع اجزا را در شیر گاو دو شبانه روز
بخیسانند و سه روز در آفتاب گذارند که خشک شود و بعد از آن کل اجزا را بهم آمیخته
معجون کنند هر روز پنج مثقال او را با شیر گاو بهم کرده بنوشند بعد از آن بحمام رفته
در حمام توقف بسیار نکنند و از خوردن ترشیها و ادویهٔ حاره و عرق و شراب کهنه
و جوز بوا و حرکتها اجتناب نماید **طریق دیگر** بجهت فربه نمودن بدن و صاف نمودن
رخساره و نضارت بگیرند از نخود پوست داری که انتخاب نموده باشند و او را
در شیر گاو یا شیر میش تازه دوشیده باشند و هنوز گرم باشد ریخته یکروز
١٠ درم ١٠ درم ١٠ درم ١٥٠ درم ١٥٠ درم
و یکشب بگذارند بعد از آن با باقلای مقشر و عدس مقشر و جو و گندم مقشر و برنج سفید شسته
خشخاش سفید مغز بادام نارگیل آرد میده پخته باشند نبات سفید و کثیرا سفید
٧٠ درم ١٥٠ درم ٥٠ درم ١٠ درم ٢٥ درم

و از نخود مذکور همه را نیم کوب کرده و بهم بیامیزند تا یکسان شود هر روز ده مثقال را
١٥ درم
با یکرطل شیر گاو جوش داده بطریق قهوه نیم گرم بنوشند آنچه برنج است میباید
که مبالغه بسیار در شستن او کنند اقلا ده مرتبه در آب گرم بشویند بعد از آن که
شسته در آب سبوس گندم یک شب بخیسانند بعد از آن از آب درآورده بوزن
درآورند و بدیگر بیامیزند **اما طریق** سلوک آنست که چند روزی که ازین معجون
خورده باشند از خوردن ترشی و رفتن بحمام که بسیار گرم باشد و از سواره و پیاده
مجتنب باید بود و اگر راه آهسته روند قصوری ندارد و از حرکتهای قوی مثل
چوگان بازی و آب بازی احتراز باید کرد و در جای درشتی مثل فرش بوریا
و بالای سنگ و امثال اینها نباید نشست هر چند در جای نرم نشینند و بخوابند بهتر
خواهد بود و در بعضی اوقات که بحمام روند حمام اعتدال تمام داشته باشد و در هوای حمام
توقف بسیار نکنند چه عرق نباید و سر در بیرون تر باشد و روش اینست که اول ازین
دوا بخورد و بعد از آن بحمام رود و چون بیرون آید ازین موم روغنها بعد از آنکه بدن را
خشک نموده باشند بمالند روغن کدو با پیه اردک و پیه غاز و پیه گوسفند و امثال
اینها است موم روغن ترتیب دهند و موم بسیار سفید باشد و از عطریات عنبر داخل
کرده باشند وقتی که از حمام بیرون آمده باشند بمالند و اگر بر کل بدن بمالند بهتر والا که بر روی
سینه و دل و دماغ و جگر بمالند و کتف و بازو و دستها و ناف نیز بمالند و اگر بر روی معده

خواهد که بالد روغن مصطکی را گرم کرده بمالد بعد از آن غذاهای مقوی چون زرده اسپل باید
نوع دیگر نای فیل را با شکر و نبات خوردن بدن را فربه کند و رنگ را نیکو گرداند و
قضیب را سخت گرداند و قوة بر جماع دهد و نای شتر با قند و نبات همین خاصیت
دارد و اگر تنها هم خورند همین اثر دارد و خوردن مغز بادام و مداومت شیر و شکر و
شیربرنج خوردن تن را فربه کند و رنگ را نیکو کند و قوت بر جماع دهد و خوردن
انگور و خربزه را بسیار شیرین باشد همین خواص بخشد **معجون دیگر** جهة فربه نمودن
بدن نیطرات گندم سمان پنجاه درم آرد نخود ده درم خصیة الثعلب پنج درم رازیانه
انیسون کل گندم از هر یک سه درم لفاح قسط شیرین از هر یک ده درم مغز پسته
مغز بادام مغز نارجیل مغز چلغوزه از هر یک ده درم با روغن کنجد و روغن بادام
و نبات سفید و عسل سفید معجون سازند شربتی پنج درم تناول نمایند **سفوف** بجهة
فربه نمودن بدن بتجربه رسیده نخود سفید ده درم نان سپید خشک کرده بیست درم
خشخاش خصیة الثعلب بهمنین مغز فندق مغز بادام جو مقشر کرده از هر یک
ده درم مجموع را با شکر سفید آمیخته کرده هر صبح هفت مثقال او را اکف کرده شیر گاو
گرم اندکی شکر داشته باشد از عقب آن بخورد و غذا گوشت مرغها و غاز فربه و گوشت
گوسفند هریسه نموده موافق است و مداومت نمودن بشیربرنج مناسب است با اندکی
قند و دارچینی که داخل غذا کنند بهتر خواهد بود **صفت نوره** که چون اجزایی که مذکور

خواهد شد

خواهد شد میان آورند و بر بدن مالند بدن را فربه کند و قوت جماع دهد نبات سفید
انزروت مایه شتر نشاسته حرص سیاه مغز دانه شفتالو مغز دانه زردآلو
کل خطمی زرنیخ صبر زرد حنای عنب الثعلب کثیرا قاعده آنست که یکدو
روز پیش از آنکه بحمام روند نبات را نرم بکوبند و با آهک ممزوج کرده بر جسم
زنند بعد از آن اجزای مذکوره را صلایه کرده در دوغ ممزوج نموده بکشند **صفت مالیدنی**
بجهت صاف نمودن رو و برطرف کردن لکهای سیاه و زرد دیگر و از باقلا
و کرسنه و ترمس و تخم ترب و مغز تخم خربزه و نشاسته و نخود و بوره ارمنی
انزروت از هر یک برابر هم بگیرند و نرم صلایه کرده شب در آب گرم بخیسانند
در روز روی خود را بشویند **نوع دیگر** آرد عدس نخود نشاسته مصطکی بوره ارمنی
انزروت از هر یک برابر هم و نرم صلایه کرده و بر رو بمالند **نوع دیگر** بیخ سوسن
آسمانجونی بیخ و سرگین گنجشک دو جزو قسط شیرین سه جزو نرم صلایه نموده
ازو الا لکه را ستند و قدری از آن در سرکه ممزوج نموده با آب بخیسانند و بر روی بمالند
و بآب جوش سبوس گندم در و جوشانیده باشند بشویند **نوع دیگر** که رنگ و رخسار را
سرخ و شفاف نماید زعفران روناس کندش مصطکی مرتکا از هر یک
مساوی بسم مجموع را نازک صلایه نموده با آب پیاز سفید خمیر نموده شب بر
روی مالند و صبح بآب گرم بشویند **نوع دیگر** که بر رخ مالند زردی رو را ببرد و

زنگ را سرخ کند و لکهای سیاه و زرد را برطرف کند شیر گاو دو رطل جو کوفته
یک رطل جو را در شیر گاو تازه دوشیده بجوشانند تا شیر همه بسوزد و بعد از آن
بیرون آورند و خشک سازند روناس ده مثقال کتیرا دو مثقال با جو صلایه کنند
و لسعیده تخم ابریشم نند و شب بر بندند و روز بآب سبوس گندم بشویند و این
بسیار مجربست نخبه پنجاه و دوم در ذکر نمودن چیزهائی که تقویت را کیمیا و
ضعف باه را که سبب تشنج است مفرح دلگشاست نیز ه خرما • نخود • پسته • فندق •
فستق • حب السمنه • حب الخضرا • انجدان • مغز بادام • جلغوزه • مغز بند دانه •
مغز گردو • مغز نارجیل • مایه شتر • مایه فیل • دارچینی • زنجبیل • هیل • قرنفل •
باقلا • عدس • کنجد • پنیر • پیاز • زردک • شلجم • گندنا • کرفس • تخم تونجه •
تخم تره تیزک • تخم شلجم • کنگر • تخم هویج • زرنباد • شقاقل • روغن گاو • ماهی تازه •
گوشت قرقاول • دراج • کبک • تیهو • آهو بره • گندم • شراب شیرین • عسل •
شکر • جوزبوا • بسباسه • انجیر زرد • مغز تخم خیار • گوشت فاخته • قمری • و بره •
د گوسفند • قضیب خصیه گاو • قضیب گوسفند • زرده تخم • عنبر • جدوار • حیث •
فادزهر • بهمنین • خشخاش • تخم گل سرخ • پیاز عنصل • مغز فروس • کندنا صحرائی •
مارچوبه • تخم مارچوبه • تخم دست • خصیة الثعلب • جند • زعفران • پوست ترنج •
بادرنجبویه • ابریشم مقرض • گاوزبان • موسیٰ مکی • مویز طایفی • صعتر • ورق نقره •

نبات • یاقوت • لعل • مرجان • کهربا • مروارید • تخم ترب • افیون • ارنب •
خولنجان • سکر • صیبا • ماهی روبیان • تخم کلم • پیه مایه خرگوش • نخبه پنجاه و سیم
در گذشتن تریاک و کوکنار و طریق سلوک و خواص صاحبین و تراکیب که درین باب
مناسب است اما طریقش اینست که هر روز از افیون کم کند و از معجون زیاد کند
تا اگر افیون تمام برطرف شود و بعد از آن تا مدت بیست روز یا یک ماه از آن
معجون بخورد هر روز یکدانگ اضافه نماید تا قدر معجون یکمثقال و نیم و دو مثقال برسد
صفت معجون بدل تریاک شوکران • بلیلج • نانخواه • عسل کف گرفته بدستور
م۵ م۵ م۵ م۲
معجون کنند روزی که ساخته میشود میتوان خورد احتیاج مزاج گرفتن نیست طریق دیگر
کبر بتجربه رسیده • بید • کهربا • سلیخه • قصب الذریره • غدبه • بسباسه • عود نصیب
م۲ م۲ م۳ م۳۰ م۲ م۴ م۲
دار مصطکی • زرنباد • سعد کوفی • شاهدانه • خشخاش • جند بیدستر • عود قماری •
م۳ م۴ م۴ م۵ م۵ م۳ م۲
زیتون • نارجیل • گل شقایق • مغز بادام • تریاک • زعفران • شیره آنگور پرورده
م۵ م۵ م۲ م۲ م۵ م۵
بوزن اجزا معجون ساخته میل نمایند و بطریق اول سلوک نموده روز بروز معجون را
زیاد و افیون را کم کنند تا برطرف شود طریق دیگر اسپند شیرین کرده • لسان العصافیر •
م۵ م۵
رازیانه • افیون • زنجبیل • بزر بازنامی • جوزبوا • کچوله شیرین • بزر البنج • زیتون
م۵ م۵ م۵ م۵ م۵ م۵ م۵ م۵
عاقرقرحا • جند نیم مثقال • هیل دو مثقال • تالیه یکمثقال • ماه فروین • روغن کنجد
م۵ م نیم م۲ م۲ م م۲۰
گلاب و عرق بید مشک بقدر احتیاج با نبات سفید معجون ساخته میل نمایند •

طریق دیگر که در میان مردم متعارف و در کتب طبی ملاحظه شده و مکرر بتجربه رسیده جمعی که سالها مداومت افیون نموده باین طریق گذشته اند **صفت** اسپند را بطریق قهوه برشته کرده عسل خام داخل کرده اسپند را صلایه کنند و عسل خام را نیم گرم کنند و معجون سازند و حب ساخته هر روز شش عدد از آن حب سه عدد صبح سه عدد شام فرو برند بزرگی هر حبی بقدر فندق بوده باشد سه روز پیش از شروع کردن از خوردن ماست و ترشی و سبزی اجتناب نماید و خوردن نان نیز در آن چند روز بقدر یک روز نیم عصر یا شام یا خفتن هرچند دیرتر بخورد بهتر خواهد بود جبری که بعد کور میشود ساخته نیم خوراک از تریاک معتاد را داخل کرده و چند جوز بوا بعد از حل کردن و صلایه نمودن داخل کرده بخورد و استراحت کرده صبح بعد از خواب بزغاله را ذبح کرده از خون بزغاله که اندکی شکر یا نمک داخل کرده باشند بیاشامد و روز پنجم بحمام رفته اعضای او را محکم بمالند و بعد از بیرون آمدن حمام خود را از هوا محافظت نمایند **بخیه بیست و چهارم** در ذکر پرورش هندکان امراض ذکر و خصیه که از بایین کوفت بر خاسته سر از گریبان صحت بر آورند سبب اورام ذکر و خصیه یا از مواد صفراویه بود یا دمویه بوده باشد در اکثر اوقات اورام از عقب جماع بهم رسد از جهت آنکه بعد از جماع اگر از جاری منی قدری در فضای مجاری ذکر و در فضای بیضه محتبس شود تعفن بهم رساند و سبب ورم گردد و هرگاه در بدن خون غالب باشد ورم دموی

باشد و اگر صفرا غالب باشد ورم صفراوی باشد و اگر ورم در نفس بیضه باشد در اکثر ماده آن ورم گرم خواهد بود صاحب او اکثر با تب خواهد بود و اگر ورم در جلد بیضه باشد هرگز صاحب تب نخواهد بود علامت هر یک بلمس دست ظاهر توان نمود که ورم در جلد بیضه است یا نفس بیضه علاج آن فصد صافن باید کرد و حجامت را نیز باید کرد و اگر ورم در یک بیضه باشد فصد و حجامت از آن طرف باید کرد که ورم دارد و اگر ورم در هر دو طرف بیضه بوده باشد فصد و حجامت از هر دو طرف باید کرد و تلیین طبیعت بشیاف باید کرد که ماده میل بطرف مقعد کند که نفع بهتر دهد از گوشت و چربیها و شیرینیها و ادویه حاره و شراب و عرق و امثال اینها اجتناب نماید و بعد اماله لطیف مداومت نماید و پارچه کتانی با سرکه و گلاب و آب گشنیز و آب کاسنی و عنب الثعلب آلوده کرده بر بالای ورم طلاء نماید **صفت دوائی** که بعد از فصد و حجامت مفید است آرد جو آب گشنیز با قلا از هر یک قدری زعفران قلیل روغن گل بقدر احتیاج بر پارچه کتانی آلوده نموده ضماد نمایند **طریق دیگر** سقمونیا عنب الثعلب زعفران با هم داخل کرده ضماد نمایند تسکین درد داده ورم را تحلیل برد و اگر درد و ضربان داشته باشد روغن خشخاش یا روغن کاهو اضافه نموده ضماد نمایند که درد ساکن شود و ورم را تحلیل برد **طریق دیگر** مادالعسل را با آب برگ کلم پخته با آرد جو و زرده تخم مرغ و روغن گل ضماد نمایند

نوع دیگر که ورم روی باخلاط نهد سوزد واثر بیرون کرده زیره کرمانی را نرم صلایه
نمایند ومرهم نموده با شراب بلسان شیرین طلایه نمایند واگر ورم صلب بود و
مقل واشق با پیه مرغابی و پیه گوساله مرهم ساخته طلایه نمایند ورم را نرم کرده تحلیل برد
طریق دیگر خایه کشف را با اندک نبات صلایه کرده سفوف نموده بخورند واگر اندکی
از خایه کشف را با آب کشنیز تر خصیه که ورم داشته باشد ضماد نمایند نفع عظیم بخشد
نوع دیگر که ورم خصیه از حرارت باشد بابونه در استار اکلیل الملک مقل ازرق
از هر یک استار صمغه سایله در استار اشق نیم استار عنب الثعلب جلیشه
نیم استار آرد باقلا ده استار هر روز دو مثقال نخیه پت وچشم در بر پوشی
ناموس بواسیر که خون صحت را بجوش آورد و هر سم استراحت افتیله واع بعلاجی
ساقو دیدا انکه هر قسم بواسیر که بوده باشد رگ باسلیق و حجامت مقعد و زلو
نفع عظیم دارد معالجات بواسیر از مجربات بابا اکردو دی که در بواسیر خونی و بادی
و هر قسم خوب است تواج خطائی حب الآس انوار اکوقنه نازک صلایه نمایند
بعد از آن بجاست چکیده که نمک نداشته باشد حب نمایند که بزرگی هر حب بقدر
نخودی بوده باشد هر صبح ناشتا پنج عدد و پسین پنجعدد میل نمایند غذا چلو و روغن زرد
پیاز داغ کرده بر روی چلو بریزند و دو سه عدد زرده تخم مرغ نیم برشت بر روی چلو
ریخته میل نمایند و از خوردن ترشیها و ماست و ماهی شور و کلم و پیاز تازه و سیر

وکشک

وکشک وامثال اینها احتیاط نماید و خوردن کند تا و بوداین هر قسم که میل نماید
درین کوفت مناسب حال است در معالجه بواسیر شقاقیه گل شقایق خشک کرده
وموی سر سیاه سوخته پیه بز آب نکرده اول گل شقایق خشک کرده وموی سر را
بسوزانند وجدا جدا بکوبند و بعد از آن همه را در هم بکوبند بطریقی مرهم شود
و بعد از آن با پنبه آلوده کرده در موضعی شقاق دارد بگذارند و چند نوبت همچنین
کنند تا برطرف شود شیاف بجهة بواسیر انزروت صبر زرد مردار سنج باروغن
گاو مرهم ساخته طلا نمایند مرهم و ضماد جهة بواسیر صوف الطلس و برابر شم باذنجان
خشک کرده وافیون مصری از هر یک قدری بسوزانند و بکوبند و دانه بواسیر را در کافور
بگیرند و دوا رو با را با روغن بادام و روغن شقایق چرب کنند و بر آن نهند نوع دیگر
جهة بواسیر عمی سنا مکی را صلایه کرده با آب دهن تر کرده شیاف کنند بزرگی
هر شیافی بقدر سنجد بوده باشد بردارند شیاف مذکور هر چند جا ماند که کهنه شود بهتر خواهد بود
نوع دیگر جهة بواسیر عمی و مولوی اکوبند که در خارج مقعد باشد علاج آن انزروت
صبر سقوطری مرار سک قراقوت انزروت را با زهره و صبر صلایه نمایند و قراقروت را
در کفچه آهن کرده از آتش کنار گیرند و بعد از آن که خشک شود اجزا را داخل کرده
نیم گرم باشد شیاف نماید هر شیافی به بزرگی سنجد بوده باشد هر چند که بماند
بهتر خواهد بود نوع دیگر معالجه بواسیر که بادی گویند ورم و درد داشته باشد که از آن شتر

آب کرده را روغن بگیرند مقدار ده مثقال روغن بادام شیرین هر یک را جدا جدا
بجوش آورده و فرو گیرد و بعد از آن با هم بجوشانند و بعد از آن فرو گیرد و بگذارد
که بسته شود و بعد از آن با کل پنبه آلوده کرده بردارد و سه نوبت همچنین کند برطرف
شود **نوع دیگر** تخم گندنا را در زیر جای بواسیر دود کنند نفع عظیم بخشد هر قسم بواسیر
که بوده باشد خوردن گندنا به هر قسمی که بوده باشد خواه بورانی و خواه در کوکو خواه
همچنین نافع باشد **نوع دیگر** پوست پلنگ را انداخته تخت بواسیر داشته باشد
کون خود را برهنه کرده سه مرتبه بر بالای او نشینند برطرف شود **صفت** معجون دیگر جهت
بواسیر و اورام مقعده نافع است و بادها را بشکند و خون بواسیر را باز دارد پوست
هلیله کابلی پوست بلیله آمله مقشر تخم سپندان تخم گندنا تخم ریحان مقل ازرق
مقل ازرق را در آب حل نموده با عسل دو وزن سرشند خوراک یکمثقال ناشتا
یا آبی که با آهن داغ کرده باشند میل نمایند و واسطه بواسیری که بادی باشد **صفت**
حب مجرب جهت صاحب بواسیری که از خشکی طبیعت آزار کشد موافق همه مزاجهاست
آمله مقشر پوست هلیله زرد مقل ازرق پوست هلیله سیاه تخم گندنا پوست بلیله
کابلی بلیله مقل را در آب کنند تا شسته گشت بخیسانند بعد از آن حب نموده
با ادویه سرشند هر حبی مقدار نخودی بوده باشد از نه عدد تا پانزده عدد ناشتا
تناول نمایند **صفت معجون دیگر** جهت قطع خون بواسیر و اسهال بواسیر در هر قسم

مزاجی

مزاجی که بوده باشد نافع است هلیله سیاه بلیله آمله تخم گندنا سندروس کهربا
ودع سوخته مقل ده مثقال مقل را در آب برگ سرو حل نموده سرشند خوراک دو
مثقال با آب آهن داغ کرده میل نمایند **صفت مرهم** جهت ورم مقعده و سوزش و
جوششها که در ظاهر مقعده بوده باشد در تسکین درد نظیر ندارد و از مجربات است
بوته پیاز سفید در زیر خاکستر پخته روغن گاو و صابون یکدیگر در هاون کرده
بکوبند تا یکسان شود و نیم گرم ضماد نمایند **صفت بستن خون بواسیر** بتواتر خطای
داخل ثابت کنند که نمک نداشته باشد و بخورند که خون بواسیر را باز دارد
اما باید دانست که علت در بواسیر و نواسیر هر دو یکیست تمیز آنکه بواسیر
داخل مقعده و خارج او میباشد و ناسور در آمده میباشد و ناسور غایر فرو رفته و حادث
میشود در حوالی مقعده و گاه است که در گوشها و چشم و بیخ گوش بهم رسد بواسیر اگر
در خارج باشد و اگر داخل اگر خون رود و اگر نرود علاج مجموع فصد باسلیق و صافن
استعمال کردنست تا خون روان شود و درد ساکن شود و تلیین طبیعت را حقنه باید
کرد مکرر و تقویت ضعف غالب شود مثل قرص کهربا و در سبب غذا آش سماق با انار دان
و خوردن بچه مرغ بچه دهند و علاج کلی نفع بهر دو میرساند از شروب و معجون است
صفت آن پوست هلیله زرد هلیله کابلی آمله مقشر مصطکی از هر یک ترنجبین سفید
۳ درم ۱۰ درم
مجوف مقل مثل کل ادویه مقل را حل کنند با آب گرم و ادویه را معجون سازند

و روغنی که خوردن و حقنه کردن و طلا یه کردن او نافع است این است صفت آن
بگیرند آب کشنیز تا یک رطل حرمل پوست بیخ کبر سداب تقشیر طبخ دهند تا پخته
۱۰ درم ۱۰ درم
شود صاف کرده روغن گل سرخ نصف رطل اضافه کرده بطبخ درآورند تا آب
برود و روغن بماند ضمادی مجرب صفت آن مقل کوران شتر زرده تخم
مرغ مغز دانه زردآلو مغز قلم گاو گل خطمی سفید خبازی پیه مرغ بروغن گل سرخ
مرهم ساخته استعمال نمایند یعنی ضماد نمایند صفت ضماد دیگر عدس مقشر خطمی سفید اکلیل الملک
کوفته و بیخته با آب عنب الثعلب و زرده تخم مرغ بروغن گل سرخ مرهم ساخته ضماد نمایند
صفت ضمادی دیگر و مرهم که مخصوص بواسیر است دم الاخوین شب یمانی گلنار
۴ درم
صبر کندر انزروت زنجار بروغن بنفشه مرهم سازند و بکار برند و مرهم
۳ درم
شادنج نیز مفید است با پیه بط و پیه مرغ و مغز ساق گاو بروغن بنفشه بکار برند
بخیه پت و ششم در آن مرض همسایه بواسیر که عبارت از بواسیر باشد و در کتن
باده علاج در سایر خارکیشان خمی نه احتیاج اول فصد باسلیق و حجامت مقعد
و زلو نفع عظیم دارد و اغذیه و معاجین که بجهت بواسیر نافع است بجهت بواسیر نیز مناسب
ضمادی که بجهت بواسیر نافع است و مکرر بتجربه رسیده صفت آن کندر انزروت صبر
کلنار سنگ سرمه شب یمانی دم الاخوین زنگار با آب کنند تا قرصها
بسازند و در وقت احتیاج ضماد نمایند بخیه پت و هفتم در معالجه درد گوش

وصدائی که در گوش ظاهر شود و گرانی گوش اما علاج درد گوش که از حرارت باشد
یا برودت بوده که ماده آن ورم داشته باشد در معالجه حار روغن گل سرخ را
در سرکه آنقدر بجوشانند که سرکه بسوزد و روغن بماند روغن را در گوش چکانند
در معالجه بارد روغن بادام کوهی را نیم گرم کرده در گوش چکانند حمام انفع اشیاست
هوای حمام بجهت درد بارد و آب صاف جهت درد بارد و حاره انفع اشیاست شرط
آنکه ماده ورم نداشته باشد هر گاه ماده را ورمی بوده باشد علاج آن بنضج
و سایر معالجات است نزد حکیم حاذق و اگر از حرارت و غلبه خون باشد
فصد قیفال کند بعد از نضج ماده شربت بنفشه و عناب تنقیه دماغ نماید بمطبوخ
هلیله صفت آن پوست هلیله زرد و هلیله کابلی تخم بنفشه و نیلوفر مویز منقا
۷ درم ۷ درم ۳ درم ۳ درم ۱۰ درم
عناب سپستان سنا مکی جوشانیده و صاف نموده ترنجبین فلوس خیار چنبر
۱۰ عدد ۳۰ عدد ۵ درم ۱۵ درم ۱۵ درم
شیره کوفته بنوشند سفیده تخم مرغ و شیر زنان و آب کدو و روغن گل سرخ
در گوش چکانند که در تسکین درد نفع عظیم دارد اطراف گوش را بصندل سرخ و گلاب
و آب کشنیز طلا کنند و مجرب است باید که بطرف گوش درد را ضماد کنند بنفشه
پوست خشخاش اکلیل الملک بابونه خطمی آرد جو کوفته و بیخته در آب کشنیز
ریخته ضماد نمایند هر گاه درد گوش از حرارت و غلبه صفرا بود استعمال برودات
مذکوره و اسهال صفرا کند بمطبوخ هلیله که مذکور شد و اگر سبب برودت و غلبه

بلغم بود تنقیه دماغ کند و حب ایارج و روغن قسط و روغن مرزنجوش در گوش
چکانند و اگر علامت سودا ظاهر باشد تنقیه بمطبوخ افتیمون کنند و شیر زنان
در گوش می دوشند و اگر سبب جوشش یا دریوره باشد که در گوش بهم رسد **علاج**
فصد قیفال کند و شربت بنفشه و عناب بنوشند و تلیین طبیعت بمطبوخ فواکه و
شیاف ابیض با شیر دختران سائیده بگوش چکانند و اگر چرک ظاهر شود
لعاب حلبه و برگ بشیر دختران در گوش چکانند و غذا در جمیع اقسام ابتدا
شوربای برنج و اسفناج و ماش و بعد از ظهور ضعف خروس بچه یا مرغ بچه اختیار
کنند و اگر درد عظیم باشد حلبه افتیمون با شیاف ابیض و روغن گل سرخ سائیده
قطره سرکه اضافه نموده قطره در گوش چکانند که مجرب است **مبحث پنجاه و هشتم** در ذکر
خناق ورم اندام اگر ماده قوی و خناق پر زور باشد رگ بدن باید زد و حجامت
از گردن باید نمود و زلو باید چسبانید و اگر ورم از طرف راست باشد از طرف
راست و اگر از طرف چپ باشد از طرف چپ فصد باید کرد و اگر ورم از هر دو
طرف باشد از هر دو رگ فصد باید کرد و حجامت باید نمودن و از خوردن ترشیها
و بوییها و ادویه حاره و شرابهای حار و میوهای که زود صفرا شود و آنچه باعث
زیادتی خون و صفرا شود اجتناب باید نمود هوای آتش جو بمرغ چیزی نخورد تا
ماده ورم تحلیل کند و غرغرهای مناسب است با اطلیه و ضمادات موافق عمل آورد

صفت غرغره که در خناق حار مجرب است حلبه تخم کدو خطمی حب الرشاد
نیم کوب کرده بجوشانند و غرغره نمایند **نوع دیگر** حلبه انجیر زرد بنفشه
مویز سرخ دانه بیرون کرده بجوشانند و صاف نمایند و غرغره کنند **نوع دیگر**
مغز خیار چنبر عدس اصل السوس اسطوخودوس عنب الثعلب اکلیل الملک
بنفشه جوشانیده غرغره نمایند **نوع دیگر** کشنیز تر سماق گلاب سرکه کهنه غرغره
نمایند **نوع دیگر** رب توت گلاب غرغره نمایند و از رفتن حمام در کوفت
خناق اجتناب نمایند که بسیار بسیار مضر است و کشیدن تنباکو در کوفت
خناق سم است اما از خوردن قهوه تقصیر نکنند که نفع عظیم دارد و اگر خناق قوی شد
نوع دیگر اینست که سگ را استخوان دهند بعد از آن سرگین سگ استخوان خورده
خشک کرده بنی گذارند و آن نی را در دهن صاحب خناق کرده پف کنند که آن
سرگین خشک بمحل خناق رسد **نوع دیگر** که بهترین دواهاست و از مجربات فقرا
گرفته دنبالهای او را بکنند و در گردن صاحب خناق ببندند و انقدر نگاه دارند
که افعی بمیرد **صفت ضمادی** که بغایت انفع اشیاست آرد جو آرد باقلا
نشاسته عنب الثعلب باهم کوفته بیزند و ضماد نمایند **نوع دیگر** کاغذ را سوزن
زده کشک سیاه را با نشاسته گرم کرده در روی کاغذ تنک کرده در گردن
و جای خناق که ورم داشته باشد ببندند **نوع دیگر** آلوی بخارا را کوبیده بر موضع گذارند

داشته باشند ببندند **بخیه پنجاه و نهم** در رنج باریک سوزنک و حبس البول
و حرقة البول سوزش بول اگر سبب او حرکت در قروح بود **علاج** فصد باسلیق کنند و هر صبح
شربت خشخاش و قرص کاکنج و شیره تخم خربزه و خیار و خسک بنوشند غذا
ماش و اسفناج باشد و اگر طبیعت محتبس باشد تلیین طبیعت کنند بجلاب از بنفشه
و عنب الثعلب و سپستان و ریشه خطمی و فلوس خیار چنبر و ترنجبین و روغن
بادام و نبادق البزور نافع است و از جماع احتراز کنند و شیاف ابیض بسایند
و در احلیل چکانند و این سفوف نافع است **صفت آن** تخم خیار تخم کتان
تخم خشخاش کثیرا از هر یک جزوی نشاسته دو جزو کوفته و بیخته هر روز سه درم
با شربت سیب یا به یا بنفسج بنوشند **شیاف** از برای سوزنک که البته نافع است
صفت آن مغز آلوبالو تخم کیلاس مغز تخم همدانه شیرخشت دم الاخوین
صمغ عربی کثیرا انزروت گل ارمنی کوفته و بیخته با آب ... شیاف سازند که باریک
سوزن باشد بعد از آن مکید آنرا در مسوره گذارند **علاج حبس البول** هرگاه بول
بند شود و نیاید باید که اول تخم خیار و مغز کدو و مغز تخم خربزه را بکوبند و شیره بگیرند
تخم کاکنج قند شربت کرده بنوشند و در میان روز همچنین همین شربت بنوشند
غذا آب لوبیا و خروس بچه و اسفیدباج نافع است **طریق دیگر** شیره بیخ تخم
شربت عنصل گلاب و عرق کاوزبان از هر یک ده مثقال حجر الیهود با عرق

بیدمشک داخل کرده بنوشند و در آخر روز بطریق مذکور عمل نمایند **نوع دیگر** باید
که گوهر با شکر طراشیع و نشاسته کشنیز نرم کوفته و بیخته با گلاب ضماد نمایند
نوع دیگر برگ سیب النعناع کوفته تخم سداب کوفته جوشانیده در روغن نشینند **دیگر**
باید که ریشه زعفران بر قضیب و ششش بر سر آن نهند **نوع دیگر** باید که آب در روغن
گرم کرده در روغن نشینند **نوع دیگر** باید که تخم کشوث دو مثقال بجوشانند و صاف
نموده بیاشامند **نوع دیگر** که بسیار مجرب و بهترین دواها است اگر بول کسی
بسته شده باشد و بهیچ وجه نیاید باید که نفط سیاه را نیم گرم کرده ذکر قضیب را
در آنجا نهند که ده گرده **نوع دیگر** حبه از خطمی بتجربه رسیده بسایند و برعانه طلا
کنند و یک قطره در احلیل چکانند که مجرب است **نوع دیگر** ده مثقال سکر را با نبات
سفید داخل کرده بخورد حبس البول گشاید **نوع دیگر** حجر الیهود را با شیره تخم خربزه
در روی سنگ سماق بسایند و یکدانگ آنرا بخورند پنج مثقال سکر و پنج مثقال شکر
تناول نمایند سبیل منک را در مجری بول گذارند بول برآید اگر کسی قضیب را
بسیار مالد بول گشاید و دیگر دو **بخیه شصتم** در باب ادویه که مورث حکه زنان شود
بر تیزکه تاب نیاورده محتاج بعلاج شوند **صفت آن** اقحوان اهلیل باشند
الجدان بیخ درخت فندق اشنان ... مرزنجوش مرباجوز از هر یک
مساوی یکدیگر کوفته نرم بسایند و از حریر بگذرانند و بعد از آن با شیر حلیب کنند

و هر روز یکدانگ از آن بخورد و بر دارد تا شش روز روز هفتم بر ندارد و خارش درد
پدید آید که تا شش ماه باقی باشد و باید که علاج کنند **در علاج صفت دوچند که**
حکه زنان را زایل کند نقاع خشک نسرین خشک ناروی(?) نیلوفر برگ سرو
سدر سنگ لاجورد یاسمین از هر یک دو مثقال بگیرند و بسیار نازک حلاج(?)
کنند و از حریر بگذرانند و یکمثقال از مجموع را با روغن زیتون سرشته بر شیر آلوده
کرده بردارند و در وقتی استعمال کنند که خون حیض در جریان باشد و یکمثقال اگر را
با آبی که برنج در او جوشانیده باشند خمیر نموده بر پشت زنان طلا نمایند و در بعد
از خوردن آب بسیار و شراب و انچه ادرار بول کند اجتناب نماید که دوا
در رحم بماند تا اثر آن ظاهر شود **علاج قولنج** و معاجین و حبها و روغنها هر که جهت
قولنج و درد معده نظیر ندارد و بکرر تجربه رسیده هر گاه بعد از طعام عدد [illegible] تناول نمایند
معاونت بر هضم طعام کند و یکماسه تا دو ماسه اطلاق می‌کند نفخ معده و امعا را
بسیار نافع است هر گاه دو سه عدد تناول نمایند از هفت هشت دست زیاده
اطلاق نمی‌نماید و در ابواب دیگر نیز نفع عظیم و منفعت بسیار دارد و این حبها
ابداً سرا [illegible] اطبات در خاصیت بی نظیر است **صفت آن** سقمونیا مشوی زنجبیل
یکمثقال از هر
مصطکی قرنفل دارچینی فلفل سنبل الطیب نبات سفید یا قند ادویه را
بسیار نازک حلاج کرده هم الوزن در آورده مخلوط نمایند و با آب خمیر کنند و حبها

بسازند

بسازند هر یک که حبها از نخود بزرگتر باشد پیش از طعام و بعد از طعام بخورند
نافع و مناسب است **ایضاً در معالجه** پنج مثقال معجون سفرجل مسهل را خورده یک پیاله
عرق بادیان گرم کرده بنوشند **ایضاً در معالجه قولنج** گلقند آفتابی ده مثقال
با قدری مصطکی و بادیان سائیده میل نماید و از عقب آن یک پیاله عرق بودینه(?) در آن
یا گلاب یا عرق بادیان هر کدام باشد مناسب است نیمگرم گرده بنوشند و اگر
صاحب قولنج حرارت نداشته باشد و مرطوب مزاج باشد خوردن تریاق
فاروق و تریاق اربعه مناسب خواهد بود **نوع دیگر در معالجه قولنج** بی نظیر است هر قسم
قولنجی که بوده باشد خواه از گرما و خواه از سرما و بلغم و صفرا و سودا و غذای ثقیل
و ناصواب علاج می‌شود خردل را هر قدر در دم کشند و زرد رنگ کرده از شوربای او میل
نمایند و اگر خواهند کره و [illegible] داخل نمایند بهتر خواهد بود **اما از روغنها** که بر شکم
پهلو مالند موافق است روغن گل سرخ روغن مصطکی روغن بابونه روغن اکلیل الملک
نیم گرم کرده بمالند بهتر خواهد بود و اگر تپ و حرارت بسیار داشته باشد روغن
گل تنها مالد و اگر مرطوب مزاج باشد [illegible] و بو سنداروس و [illegible] مشک گرم و امثال
آنها می‌تواند خورد و جوارشات مثل جوارش مصطکی و عود و از سفوفات مثل سفوف
اکبر و یاقوت بیرون بسته و بادیان و امثال اینها مناسب است **علاج خمار شراب**
که افراط نموده باشند بحمام رفتن و بند از اعضا را محکم مالیدن و سخن شنیدن

از شخصی که موافق مزاج او باشد و او را دوست دارد خوابیدن و مالیدن دیا آدم
صاحب حسن دست بازی و ملاقات نمودن و آواز خوش شنیدن و جماع
کردن درین باب موافق است گلاب و کافور بوییدن مغز بادام و ترنج خوردن
جمله نیک است خوردن کلم مات بجهة دفع خمار بالخاصیه نافع است بخاری که از افراط
شراب بهم رسیده باشد تحلیل دهد شربت گاوزبان نیز درین باب نافع است
ترنجبین و گلاب بر سر و دماغ و روی مالیدن بسیار نفع دهد و اگر در خمار ضعف
و غش و طپش دل بهم رسد اندک قند داخل عرق صندل کرده میل نماید طریق کشیدن
عرق صندل آنست که صندل را کوفته باریک نازک تراشند و دو شبانه روز در گلاب
و گاوزبان و بیدمشک بخیسانند و عرق بید مشک بعوض آب بخیسانند و عرق کشند و در هنگام
عرق کشیدن اندک عنبر و مشک بر جنبند بهتر خواهد بود و هر گاه خمار بسیار زیاد
کند از عرق مذکور یک پیاله قهوه خوری اندک نبات با شکر داخل کرده بنوشند بهتر خواهد بود
شربتی که بجهة خمار شراب و ضعف دل و صداع و غش و ضعف جگر نافع است و اعضای
رئیسه را قوت دهد و رفع بخارات فاسد کند و اخلاط کثیفه را محلل شود و بهترین
دواهاست در خاصیت نظیر ندارد و بجهة اکثر کوفتها و مرضهای قلب و کبد نافع است
طریق ساختن آنست که آلو بخارا تمر هندی زرشک حب الآس آب انار ترش
آب انار ترش آب به ترش و شیرین با قند بقوام آورده هر گاه از خواب بیدار شود

بلدر...

آرزو است خرقه پوشد راز پوسیده به باکان گرچه جان چاک مستی هوس است
و حرف نخفته دامن پاکان آستین افشان خلوت آغوش است استغفر الله
خود آرایی دیباچه سخن از حکمت دور است و آرایش چهره خودستایی محض
خیال و غرور است از دانشوران قانون شناس و نکته پردازان کامل التماس
معذرت خواهد بود به سر و سامان دایت خار و خس صحرای هیچ مدانی بر تفرقه خاطر
میشود که بنظر شکفته روی و دیده دل جویی بر سر این نسخه فرح باده خفت و
بخرابی این نخچه راز عشرت چشم گشوده خار این چمن را گل و چند این فراهم را
قبول شناسند مژده که این نخچه نوتوقع باتمام رسید
خرقه بر آن گوا[illegible] رسید

طریق ساختن سکنجبین بجهة آزار استسقی پوست بیخ کرفس تخم کاسنی
پوست بیخ کاسنی پوست بیخ رازیانه تخم رازیانه تخم کرفس تخم خربزه
تخم خیار مجموع را کوفته یک شبانه روز در میان چهار من آب بخیسانند
بعد از آن چهل مثقال سرکه و چهار من قند داخل نموده جوش دهند
سکنجبین سازند و هر صبح دو مثقال از آن با دو مثقال تخم رازیانه و دو مثقال تخم کاسنی
از شیره کرفس باشند میل نماید و غذا نخود آب با گوشت مرغ بخورد و از آب خوردن
اجتناب نماید در عوض آب عرق رازیانه بخورد جمیع اقسام استسقی را سر نوع است یک

٨٢٤

قسم دیگر آنست علامت که چون بر آماس دست بگذارند بانگ [illegible] و درد

و بعد از هر [illegible] بالا آمده جای انگشت پر شود این قسم تا مستحکم نشده باشد ابتدا

معالجه پذیرست و قسمی دیگر نفخی است علامت آنکه شکم پر باد شود و پوست

[illegible] ف و درخشنده باشد و از حرکت شکم صدا کند این معالجه پذیرست و قسمی

دیگر طبلی است که شکم مثل [illegible] پر باد شود و وقت که بر زنند مثل طبل صدا کند

این قسم معالجه پذیرست

[illegible]